Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

II. Bandes 2. Abtheilung:

Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und der erste Brief an die Thessalonicher.

Münster.

In der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1855.

Erklärung der Briefe

an die

Ephesier, Philipper, Kolosser

und des ersten Briefes

an die Thessalonicher

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

In der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1855.

Διὰ πίστεως ἡ γνῶσις, καὶ πίστεως ἄνευ γνῶναι τὸν Χριστὸν οὐκ ἔστιν.

St. Chrysost. ad Phil. III. 10.

Der

Brief an die Ephesier.

Einleitung.

§. 1. Aechtheit des Briefes.

1. Der Brief an die Ephesier hat durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche hindurch für ein Werk des Apostels Paulus gegolten; wir wissen aus dem ganzen kirchlichen Alterthume von keinem Zweifel an der Aechtheit dieser Schrift. Erst in der neuesten Zeit hat die protestantische Hyperkritik, wie sie in de Wette, Baur u. A. hervortrat, es gewagt, die Aechtheit dieses Briefes in Zweifel zu ziehen. Wir wollen also die Zeugnisse, welche für die paulinische Abfassung desselben sprechen, hier kurz vorführen. Zweimal im Briefe selbst nennt sich der Verfasser „Paulus" (1, 1 und 3, 1), und er bezeichnet sich außerdem noch mit solchen Merkmalen, welche unverkennbar auf den Apostel Paulus hinweisen (vgl. 3, 1. 3). Es bleibt uns also nur die Alternative: entweder müssen wir diesen Brief für eine Schrift des Apostels Paulus oder für ein Werk des Betruges halten. Im letztern Falle müssen wir zugleich annehmen, daß dieser Brief schon im ersten oder wenigstens im Anfange des zweiten Jahrhunderts dem Apostel untergeschoben wurde. Denn schon beim h. Clemens von Rom (Ep. I. cap. 46) und beim Hermas (Similit. 9, 13. Mandat. 3, 10) kommen unverkennbare Anspielungen auf diesen Brief vor. Ist es nun aber wohl denkbar, daß sich bereits zur Zeit, wo die Apostelschüler noch lebten, eine Schrift verbreitete, die den Namen des Apostels an der Stirne trug, und doch nicht von dem Apostel herrührte, und dieses, ohne daß irgend ein Einspruch dagegen erhoben wurde? Wie ungereimt eine solche Annahme sei, sieht Jeder leicht ein. — Sehen wir weiter, so finden wir beim h. Ignatius in sei-

nem Briefe an die Ephesier Kap. 12 eine Stelle, die man gewöhnlich zum Beweise der Aechtheit unsers Briefes anzieht. Sie lautet: *ὑμεῖς ἐστε συμμύσται τοῦ Παύλου, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Man will hier *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* im Sinne von „im ganzen Briefe" fassen und so darin einen Hinweis auf unsern Brief finden. Allein diese Erklärung ist philologisch falsch und ergäbe auch einen ganz ungehörigen Sinn. Der Ausdruck ist vielmehr zu übersetzen: „in jedem Briefe", und der h. Ignatius will durch *ὑμῶν* die Ephesier nur als solche bezeichnen, die von Paulus zum Christenthume geführt sind; die ganze Ausdrucksweise geht dann aus der Anschauung hervor, daß jeder Brief des Apostels an Alle, also auch an die Ephesier, gerichtet sei. — Lassen wir aber auch diese Stelle fahren, so kommen im Briefe des h. Polykarpus an die Philipper wieder mehrere deutliche Anspielungen auf Stellen aus unserm Briefe vor (vgl. ad Phil. c. 1. 2. 12). Der erste h. Vater aber, der unsern Brief ausdrücklich nennt, ist der h. Irenäus. Dieser sagt (adv. Haeres. l. 5 c. 2 §. 3): *Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος...* Eph. 5, 30 (vgl. ibid. l. 5 c. 14 §. 3). Ihm folgen Clemens von Alexandrien, Tertulian, Origenes, Epiphanius, Hieronymus und die folgenden Väter. Auch der Häretiker Marcion erkennt die Aechtheit unsers Briefes an. (vgl. Kirchhofers Quellensamml. S. 210 ff.)

2. Da nun die historischen Zeugnisse mit ganz allgemeiner Uebereinstimmung für die paulinische Abfassung des Briefes an die Ephesier sprechen, so hat man aus innern Gründen die Aechtheit desselben zu bezweifeln gesucht. Allein es ist an und für sich schon immer eine sehr mißliche Sache, historischen Zeugnissen gegenüber aus bloß innern Gründen die Aechtheit oder Unächtheit einer Schrift darthun zu wollen, da hier der Subjektivität ein zu freier Spielraum gestattet ist, und die vorgefaßte Meinung auf unser Urtheil einen zu großen Einfluß übt. Sehen wir uns nun aber die Gründe selbst an, welche man in neuerer Zeit gegen die Aechtheit des Briefes an die Ephesier geltend zu machen gesucht hat, so sind diese theils so vag und unbe-

stimmt, theils so ganz augenscheinlich aus vorgefaßter Meinung hervorgegangen, daß sie keiner ernsten Widerlegung fähig und werth sind. So z. B. hat man sich nicht gescheut zu behaupten: „der Brief an die Ephesier sei gedankenleer und scheine fast nur eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Kolosser zu sein." Wer aber nach der aufmerksamen Lesung auch nur Eines Kapitels unsern Brief für leer an Gedanken erklärt, mit dem ist aller weitere Streit unnütz, dem können wir nur unser innigstes Bedauern zollen. Welche Gedankenfülle liegt nicht schon in den ersten vierzehn Versen ausgesprochen! Wie drängen sich dort die Ideen, und entwickelt sich ein Gedanke aus dem andern in so rascher Folge, daß sie dem Schreiber nicht einmal Zeit lassen, eine regelmäßige Periode zu bilden! Daß in unserm Briefe Anklänge an den Brief an die Kolosser sich finden, daß beide Briefe vielfach in den Gedanken, bisweilen auch in den Ausdrücken harmoniren, ist nicht zu läugnen. An vierzig solcher übereinstimmenden Stellen hat de Wette aus beiden Briefen neben einander gestellt. Allein der Schluß, den er hieraus zieht, daß also der Brief an die Ephesier eine unächte Nachbildung des Briefes an die Kolosser sei, da eine solche Abhängigkeit für einen immer aus frischer Geistesfülle schreibenden Briefsteller, wie Paulus, unwürdig sei, ist durchaus irrig. Denken wir nur: der Apostel schrieb beide Briefe an Heidenchristen, um ihnen die überschwängliche Wohlthat des Christenthums, welches Alle, Juden sowohl als Heiden, in Eine Gottesfamilie vereinigt, ans Herz zu legen, und sie so zur Eintracht zu ermahnen; er schrieb ferner beide Briefe zu einer und derselben Zeit. Ist es nun zu verwundern, daß bei der Gleichheit des Stoffes und bei der Einheit des Zweckes in beiden Briefen bald hier bald da ähnliche Ausdrucksformen dem Apostel entschlüpfen? daß in dem zweiten Briefe Anklänge an den eben erst geschriebenen sich finden? Gewiß, es könnte sehr befremden, wenn es nicht der Fall wäre; und mit Recht sagt Rückert, daß solche Aehnlichkeiten in beiden Briefen unter den obwaltenden Umständen eher ein Argument für die Aechtheit als gegen dieselbe abgeben. Ergötzlich ist es aber zu sehen, wie diese Hyperkritik sich selbst vernichtet. Während

nämlich de Wette meint, der Brief an die Epheser sei nur eine spätere matte Nachbildung des Briefes an die Kolosser, behauptet Mayerhoff, auf ähnliche Gründe sich stützend, der Brief an die Kolosser sei eine spätere Nachbildung des Briefes an die Epheser. Während de Wette dem Briefe an die Kolosser eine reiche Kürze zuschreibt, zeiht ihn Mayerhoff einer offenbaren Gedankenarmuth, und nennt den Verfasser einen „Geistesschwächling." So brauchen wir uns also gar nicht ernstlich damit zu befassen, die bloß subjektiven, aller historischen Grundlage entbehrenden Gründe dieser Kritiker zu widerlegen, wir brauchen nur ruhig zuzusehen, wie sie sich gegenseitig vernichten. Wie ganz anders urtheilen über den Brief an die Epheser der h. Chrysostomus, der ihn „voll erhabener Gedanken und Lehren" findet, und der feinfühlende Erasmus, nach welchem in diesem Briefe idem Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus, wie in den übrigen Sendschreiben des Apostels, herrschen.

§. 2. Die Leser des Briefes.

1. Die Frage nach den ersten Lesern unsers Briefes hat in der neuesten Zeit so vielfach verschiedene Beantwortungen erfahren, daß es schwer wird, durch die große Menge von Hypothesen sich durchzuarbeiten und zu einem sichern Resultate zu gelangen. Nach der Ueberschrift (*πρὸς Ἐφεσίους*) und nach dem einleitenden Gruße (1, 1: *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ*) waren die ersten Leser die Christen in Ephesus. Allein was zunächst die Ueberschrift angeht, so ist diese, wie alle Ueberschriften der neutestamentlichen Bücher, ohne Zweifel zwar sehr alt, rührt aber nicht von dem Verfasser des Briefes selbst her, legt also höchstens ein Zeugniß von der Tradition der alten Kirche ab. Dazu kommt dann noch der Umstand, daß bereits im dritten Jahrhundert rücksichtlich der Ueberschrift eine Verschiedenheit herrschte. Denn, wie uns Tertullian berichtet, las der Ketzer Marcion als Ueberschrift nicht *πρὸς Ἐφεσίους*, sondern *πρὸς Λαοδικέας*. Er sagt (contr. Marc. 5, 11): Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam (überschrie-

ben) habemus, haeretici vero ad Laodicenos. Und (ibid. 5, 17): Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator; nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam. Obgleich also Tertullian sich entschieden dagegen erklärt, und sich dafür, daß der Brief an die Ephesier gerichtet sei, auf die ecclesiae veritas d. i. auf die kirchliche Tradition beruft, so muß doch Marcion in seinen Handschriften *πρὸς Λαοδικέας* gelesen haben, da sich keine dogmatischen Gründe denken lassen, welche diesen zur Verfälschung der Ueberschrift sollten bewogen haben. — Was dann den einleitenden Gruß betrifft, so sind darin gerade die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* kritisch verdächtig. Sie fehlen in dem sehr alten Cod. B im Texte; erst von einer zweiten Hand sind sie an den Rand geschrieben. Im Cod. 67 aus dem zwölften Jahrhundert lesen wir zwar im Texte *ἐν Ἐφέσῳ;* allein von einer spätern Hand sind diese Worte gestrichen. Dieses Fehlen der Worte *ἐν Ἐφέσῳ* in zwei Handschriften berechtigt für sich allein zwar nicht, diese Worte für verdächtig zu halten; denn auch Röm. 1, 7 fehlt *ἐν Ῥώμῃ* im Cod. G durchaus, und schol. Cod. 47 bemerkt ausdrücklich: *τὸ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει.* Es fällt aber keinem vernünftigen Kritiker ein, die Worte *ἐν Ῥώμῃ* deshalb für unächt zu erklären. Hier jedoch kommen noch manche andre Momente hinzu, welche gegen die LA. *ἐν Ἐφέσῳ* gegründeten Verdacht erregen können. Fürs Erste kann, wenn wir die oben angeführten Worte Tertullians genau betrachten, weder Tertullian noch auch Marcion die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* gelesen und gekannt haben. Denn hätte Marcion *ἐν Ἐφέσῳ* gelesen, so würde er unsern Brief nicht für einen Brief an die Laodicener haben ausgeben können; und Tertullian hätte, um ihn der Fälschung des Titels zu überführen, einfach auf den Text hinweisen können, und nicht auf die ecclesiae veritas sich zu berufen brauchen. Die kirchliche Tradition sprach also schon zu Tertullians Zeiten dafür, daß unser Brief ursprünglich an die Ephesier gerichtet sei; die

Worte ἐν Ἐφέσῳ fehlten aber im Texte der Handschriften. Noch klarer zeigt dies eine Stelle aus den Werken des h. Basilius des Gr. Dieser sagt (contra Eunom. 2, 19. Opp. ed. Garn. I. pag. 251): τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν. Der h. Basilius will gegen Eunomius zeigen, daß Christus als der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων erzeugt, und selbst ὄντως ὤν sei, und er beruft sich hierfür auf den einleitenden Gruß unsers Briefes, wo sogar die Ephesier, als mit dem Seienden (Christo) durch Erkenntniß vereint, vom Apostel „die Seienden" (ὄντες) im metaphysischen Sinne genannt würden. Denn, sagt er, nach früheren Gewährsmännern und alten Handschriften, die er selbst eingesehen, heiße es Eph. 1, 1 bloß: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aus diesen Worten folgt unzweideutig, daß der h. Basilius unsern Brief zwar als ursprünglich an die Ephesier geschrieben ansah, daß er aber die Worte ἐν Ἐφέσῳ auf Grund alter Handschriften für unächt hielt. Sonst hätte er gar nicht das τοῖς οὖσιν im metaphysischen Sinne fassen können, sondern er hätte es einfach als Verbum substantivum im Sinne: „sich befinden" nehmen müssen. Auch der h. Hieronymus (ad Eph. 1, 1) kennt einen Text, worin die Worte ἐν Ἐφέσῳ fehlten; denn er spricht von einigen Auslegern, die das τοῖς οὖσιν, qui sunt, in demselben Sinne fassen wollten, in welchem Jehova sich 2. Mos. 3, 14. ὁ ὤν, qui est, nenne. Er verwirft aber diese Deutung und will, daß man einfach: „welche zu Ephesus sich befinden", erkläre. Es ist also auch ihm, ebenso wie dem h. Basilius, unzweifelhaft, daß unser Brief ursprünglich an die Ephesier geschrieben sei. Beide aber, der h. Basilius und der h. Hieronymus, haben wahrscheinlich geschöpft aus Origenes. Denn aus der Deutung, welche dieser von Ephes. 1, 1 gibt, geht klar hervor, daß auch er das ἐν Ἐφέσῳ nicht gelesen habe.

2. Zu diesen äußern Gründen, welche allein schon hinreichend sind, über die ersten Leser unsers Briefes gerechte Zweifel zu erwecken, kommen dann noch gewichtige innere, aus dem Briefe selbst entnommene Gründe, die entschieden dafür sprechen, daß unser Brief ursprünglich nicht an die Ephesier, wenigstens nicht an die Ephesier allein gerichtet war. Blicken wir nämlich zuerst auf das Ganze unsers Briefes, so hält sich der Inhalt desselben ganz allgemein, ohne persönliche Reminiscenzen und Beziehungen, ohne Grüße, kurz ohne alle Spur jener innigen Vertrautheit, in welcher Paulus zu seinen Ephesiern stand. Denken wir nur: der Apostel hatte fast drei Jahre ununterbrochen in Ephesus gepredigt und dort die erste Gemeinde gestiftet; welch' ein inniges Verhältniß mußte sich in dieser langen Zeit zwischen ihm und der ephesinischen Gemeinde knüpfen! Wird er in dieser Zeit nicht zu einzelnen Gliedern dieser Gemeinde in nähere Beziehung getreten sein? In den Briefen an die Korinther, Philipper, Thessalonicher finden wir eine Menge specieller Beziehungen auf die Zeit seines persönlichen Aufenthalts, sowie Begrüßungen einzelner Personen; in unserm Briefe finden wir von allem diesem keine Spur. Und doch sehen wir aus dem rührenden Abschiede, den Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem zu Milet von den Vorstehern der ephesinischen Gemeinde nahm (Apstg. 20, 17—38), in welchem innigen Verhältnisse er zu dieser Gemeinde stand, welch' ein zartes Band der Liebe und Freundschaft ihn an die Vorsteher dieser Gemeinde knüpfte. — Dazu kommen dann noch zweitens einzelne Stellen, welche deutlich auf Leser hinweisen, welche mit dem Apostel in keiner persönlichen Verbindung gewesen waren. So spricht er 1, 15 von dem Glauben und der Liebe seiner Leser in einer Weise, als wüßte er davon nur durch Hörensagen, und 3, 2—4 läßt er es ungewiß, ob seine Leser von der ihm, dem Apostel, anvertrauten Gnade, von der ihm gewordenen Erkenntniß des christlichen Mysteriums etwas gehört hätten. So konnte Paulus nicht zu einer Gemeinde sprechen, in welcher er fast drei Jahre gelebt, gewirkt und gepredigt hatte. Auch die Stelle 4, 20. 21 spricht gegen die Annahme, daß unser Brief an die Ephesier allein gerichtet war. Denn was

für ein Christenthum diesen gelehrt worden war, mußte Paulus, ihr Lehrer, doch am besten wissen. Das Gewicht aller dieser Gründe haben schon einige ältere Interpreten gefühlt und deshalb geglaubt, der Apostel habe diesen Brief zu einer Zeit geschrieben, wo er die Ephesier noch nicht gekannt. So der Verfasser der Synopsis Scripturae sacrae (bei Athanas. Opp. III. p. 194 ed. Bened.): *ταύτην ἐπιστέλλει ἀπὸ Ῥώμης, οὔπω μὲν αὐτοὺς ἑωρακώς, ἀκούσας δὲ μόνον περὶ αὐτῶν* (scil. *τῶν Ἐφεσίων*). Ebenso Euthalius (bei Zaccagni in Collect. mon. vet. eccl. p. 524). Auch Theodoret spricht in seiner Vorrede zu unserm Briefe von Einigen, welche behauptet, daß Paulus *μηδέπω τοὺς Ἐφεσίους τεθεαμένος* diesen Brief an sie geschrieben habe. Allein diese Vermuthung ist durchaus unhaltbar. Denn wir wissen von keinem Aufenthalte des Apostels in Rom, bevor er in Ephesus das Evangelium gepredigt hatte. Und daß er diesen Brief in seiner römischen Gefangenschaft schrieb, werden wir unten zeigen. — Wir müssen uns also nach andern haltbareren Hypothesen umsehen; denn mit völliger Sicherheit läßt sich hier nichts entscheiden.

3. Nach dem Vorgange Marcions haben einige neuere Kritiker geglaubt, unser Brief sei der Brief an die Laodicener, dessen der Apostel Kol. 4, 16 Erwähnung thut mit den Worten: „Wenn dieser Brief bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde von Laodicea vorgelesen werde; und den von Laodicea leset auch ihr." Allerdings scheinen beim ersten Anblicke manche Gründe für diese Annahme zu sprechen. Die Gemeinde von Laodicea war dem Apostel nach Kol. 2, 1 persönlich unbekannt; für sie paßte also ein Brief allgemeinen Inhalts, wie der unsrige. Unser Brief und der Brief an die Kolosser ergänzen sich gegenseitig; der Apostel mußte also wünschen, daß beide Gemeinden sich wechselseitig ihre Briefe mittheilten. Dazu kommt dann noch das Zeugniß Marcions, welches nicht aus dogmatischer Befangenheit hervorgegangen sein kann, sondern auf traditionellen Gründen beruhen muß. Allein dieser Annahme widerspricht entschieden die Stelle Kol. 4, 15, wo der Apostel den Kolossern Grüße an die Brüder in Laodicea

aufträgt. Wie wir nämlich weiter unten sehen werden, schickte Paulus unsern Brief und den Brief an die Kolosser zu derselben Zeit ab. Wäre nun unser Sendschreiben zunächst an die Laodicener gerichtet, so würde der Apostel doch den Christen in Kolossä nicht noch Grüße an die Laodicener aufgetragen haben. Ferner: Tychikus war der Ueberbringer sowohl unsers Briefes als des Briefes an die Kolosser. Er wird Ephes. 6, 21. 22 ausdrücklich angewiesen, die Leser dieses Briefes zu besuchen, und nach Kol. 4, 7 soll er den Brief an die Kolosser persönlich übergeben. Da entsteht dann natürlich die Frage, warum sollten die Kolosser unsern Brief aus Laodicea erst holen, warum bringt ihn Tychikus nicht gleich mit? Hiernach kann also unser Brief mit dem Briefe an die Laodicener nicht identisch sein; vielmehr müssen wir annehmen, daß letzterer, ebenso wie der erste Brief des Apostels an die Korinther, verloren gegangen ist (vgl. 1. Kor. 5, 9).

4. Am besten werden alle Schwierigkeiten gelöset durch eine andere Hypothese, welche zuerst von dem Engländer Usher aufgestellt, später von Hug u. A. adoptirt und weiter entwickelt wurde. Hiernach hatte unser Brief ursprünglich die Bestimmung, ein Umlaufsschreiben zu sein für mehrere Gemeinden Kleinasiens, worunter dann Ephesus als die erste zu zählen ist. Nach dieser Annahme können wir uns die Sache etwa so denken: Tychikus überbrachte den Brief zunächst nach Ephesus. Entweder war nun Tychikus mit mehreren Abschriften des Briefes versehen, in welchen in dem einleitenden Gruße nach *τοῖς οὖσι* ein Raum offen gelassen war, um ihn mit dem Namen der Stadt, an welche der Brief geschickt werden sollte, auszufüllen; oder man verfertigte in Ephesus mehrere Abschriften, und sandte diese an die benachbarten Gemeinden; man setzte dann in der Ueberschrift statt *ἐν Ἐφέσῳ* den Namen der jedesmaligen Gemeinde, an welche diese Abschrift geschickt wurde. Bei dieser Annahme lösen sich alle Schwierigkeiten leicht. Hatte unser Brief ursprünglich die Bestimmung, ein encyklisches Schreiben zu sein, dann begreift sich leicht der allgemeine Inhalt desselben; der Apostel konnte in diesem Falle die speciellen Verhältnisse, in welchen er zu der Gemeinde in Ephesus stand, nicht berühren. Wurde der Brief zunächst in

Ephesus mit der Ueberschrift *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ* abgegeben, so erklärt sich eben so leicht, wie später diese Lesart die allgemein verbreitetste werden konnte, da Ephesus die Hauptstadt Asiens war, und von dorther die meisten Abschriften genommen wurden. Fehlte aber in vielen Manuscripten das *ἐν Ἐφέσῳ*, und war entweder der Raum ganz offen gelassen oder mit dem Namen verschiedener andern Gemeinden ausgefüllt, so konnte Marcion leicht auf die Vermuthung kommen unser Brief sei mit dem Kol. 4, 17 genannten identisch, sei also ursprünglich an die Laodicener gerichtet. Ebenso wird uns bei dieser Annahme die oben angeführte Stelle des h. Basilius klar.

§. 3. Ort und Zeit der Abfassung.

Der Apostel Paulus schrieb die drei Briefe an die Ephesier, Kolosser und an Philemon zu derselben Zeit. Denn Onesimus, der den Brief an Philemon und Tychikus, der den Brief an die Ephesier (Eph. 6, 21) und Kolosser überbrachte, treten nach Kol. 4, 7—9 die Reise nach Kolossä zur selbigen Zeit an. Ferner nach Eph. 3, 1; 4, 1; 6, 20. Kol. 1, 24; 4, 3. 18. Philem. 1. 9. 10. 23 hat der Apostel die drei Briefe als Gefangener geschrieben. Von den ältesten Zeiten her herrschte nun durchgängig die Ansicht, daß diese Gefangenschaft die in der Apostelgeschichte Kap. 28 berichtete (sog. erste) römische Gefangenschaft sei, und damit stimmt auch die Unterschrift unsers Briefes in mehreren Codd. überein: *ἐγράφη ἡ ἐπιστολὴ αὕτη ἡ πρὸς Ἐφεσίους ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχίκου.* Erst in neuerer Zeit hat man behauptet, der h. Paulus habe diese Briefe in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben. Die Gründe aber, welche man für diese Behauptung anführt, sind zu schwach, als daß sie uns bewegen könnten, von der traditionellen Ansicht abzugehen (vgl. Chronol. des apostol. Zeitalters v. Wieseler S. 415 ff.). Auch lassen sich aus den drei Briefen selbst mehrere Momente anführen, welche nicht undeutlich auf die römische Gefangenschaft des Apostels hindeuten. Was nämlich der Apostel Eph. 6, 19. Kol. 4, 3. 4. von der Freiheit und Freimüthigkeit seiner

Predigt sagt, paßt lediglich zu den Verhältnissen seiner Gefangenschaft in Rom, wie sie Apstg. 28, 30. 31 geschildert werden. In Cäsarea saß Paulus im Prätorium gefangen und nur die Seinigen hatten Zutritt zu ihm (Apstg. 23, 11 ff.); in Rom aber wohnte der Apostel in einer gemietheten Herberge und Alle konnten zu ihm kommen. Wenn ferner der Apostel Philem. 10 sagt, „er habe in seinen Fesseln den Onesimus geboren" d. h. ihn zum Christenthume bekehrt, so kann dies wiederum nicht füglich in Cäsarea, sondern nur in Rom geschehen sein. Noch ein anderer wichtiger Grund kommt hier hinzu, der uns die Annahme der Abfassung unsers Briefes in Cäsarea verbietet. Wir wissen nämlich aus Tacitus Annal. 14, 27, aus dem Chronicon des Eusebius und Orosius, daß im Jahre 60 n. Chr., also in derselben Zeit, in welcher der h. Paulus in der Gefangenschaft zu Cäsarea war, die kleinasiatischen Städte Laodicäa, Kolossä und Hierapolis durch ein Erdbeben verwüstet wurden. Sollte nun der h. Paulus, falls er unmittelbar darauf, etwa noch in demselben Jahre, an die Gemeinde zu Kolossä geschrieben hätte, dieser Heimsuchung mit keinem Worte gedacht haben? Das läßt sich nicht füglich annehmen. Anders verhält sich aber die Sache, wenn der Apostel diesen Brief erst ein oder zwei Jahre später verfaßte. Somit schrieb Paulus die drei Briefe an die Ephesier, Kolosser und an Philemon zu derselben Zeit während seiner zweijährigen Gefangenschaft zu Rom, also im Jahre 61 oder 62 n. Chr. Aus den Worten Eph. 6, 21: *ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ...* vgl. mit Kol. 4, 7: *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος* schließt man mit Recht, daß der Apostel den Brief an die Ephesier nach dem an die Kolosser geschrieben habe. Denn mit jenem *καί* blickt er auf den Brief an die Kolosser wieder zurück.

§. 4. Inhalt und Eintheilung des Briefes.

Der Brief an die Ephesier zerfällt, wie die meisten Briefe des Apostels, in zwei Haupttheile, in einen dogmatischen und ethischen oder paränetischen.

I. Der dogmatische Theil, Kap. 1, 1 — 3, 21, enthält eine kurze Darstellung der christlichen Hauptwahrheiten und der Wohlthaten der Erlösung durch Christum. Vorzüglich ist es die Idee der Kirche, die der Apostel in unserm Briefe, wie in keinem andern, tief entwickelt und allseitig darstellt, und dies ist es, was demselben eine ganz besondere Wichtigkeit gibt.

II. Der ethische Theil, Kap. 4, 1 — 6, 24, enthält dann Ermahnungen zur Eintracht und Einigkeit im Glauben, zum Ablassen von dem bisherigen heidnischen Wandel und zur sittlichen Umwandlung und Erneuerung, zur Erfüllung der Pflichten des häuslichen Lebens, zum geistlichen Kampfe und zum Gebete.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 3, 21.)

---

§. 1. Danksagung für das Heil in Christo.

1, 1 — 14.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße beginnt der h. Paulus sein Schreiben mit einem vollen Erguß des Dankes gegen Gott für die geistigen Segnungen, die er in Christo den Gläubigen habe angedeihen lassen. Wir sind, sagt er, von Ewigkeit her auserwählt und vorherbestimmt zur Kindschaft Gottes; und dieser ewige Rathschluß Gottes hat sich verwirklicht durch Jesum Christum, welcher, in der Fülle der Zeit erscheinend, uns erlöset hat durch sein Blut, und uns nach dem überschwänglichen Reichthum seiner Gnade kundgethan hat das große Geheimniß von der Erneuerung und Vereinigung aller Kreatur in ihm. Bereits haben wir den h. Geist empfangen, und dieser ist für uns gleichsam das Handgeld, welches uns die künftige volle Erbschaft verbürgt.

V. 1 f. Einleitender Gruß: „Paulus, Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes, an die Heiligen, die da sind in Ephesus und Gläubigen in Christo Jesu. Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo." Der Name *Παῦλος* ist kontrahirt aus parvulus „klein." Wenn der Apostel sich 1. Kor. 15, 9 *ἐλάχιστον τῶν ἀποστόλων* nennt, so liegt darin wahrscheinlich eine Anspielung auf die Bedeutung seines Namens. Warum und bei welcher Gelegenheit er neben seinem hebräischen Namen שָׁאוּל diesen römischen Namen Paulus angenommen habe, darüber s. allgem. Einleit. §. 1, 1. — Fast überall hebt der Apostel im Anfange seiner Briefe seine apostolische

Würde hervor (vgl. Röm. 1, 1. 1. Kor. 1, 1. 2. Kor. 1, 1. Gal. 1, 1), um den folgenden Worten desto größeren Nachdruck zu geben. Auch war es im Alterthume Sitte, daß der Briefsteller in der Ueberschrift neben seinem Namen auch seinen öffentlichen Charakter nannte. Der Begriff des Wortes *ἀπόστολος* hatte sich aber in der ersten Zeit noch nicht genau fixirt, indem auch die von den eigentlichen Aposteln ausgewählten Gehülfen und Theilnehmer im apostolischen Berufe *ἀπόστολοι* genannt werden (vgl. Apstg. 14, 14. Röm. 16, 7. Phil. 2, 25). Um sich nun als Apostel im engern und eigentlichen Sinne zu bezeichnen, fügt der h. Paulus hinzu: *διὰ θελήματος θεοῦ.* Er erklärt diesen Ausdruck Gal. 1, 1 näher durch den Gegensatz: *οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου.* Nicht durch Delegation oder durch Auktorisation von Seiten der früheren Apostel war Paulus, etwa wie Barnabas, zu seinem Amte gekommen, sondern durch unmittelbare Berufung von Gott durch Christum. Unmittelbarkeit der göttlichen Sendung und Augenzeugenschaft von der Auferstehung Christi waren die beiden nothwendigen Requisite zum Apostolate im engern Sinne des Wortes. — Ueber *ἅγιοι* s. zu Röm. 1, 7. Das *ἐν Ἐφέσῳ* ist bereits in der Einleitung zu diesem Briefe (S. 7 f.) besprochen. Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* beziehen wir am besten bloß zu *πιστοῖς* und nicht auch zu *ἁγίοις;* es ist aber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* nicht gleichbedeutend mit *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν;* vielmehr bezeichnet ersteres die Gläubigen in Christo Jesu d. h. die durch Glauben in Christo Jesu wurzeln, mit ihm in der innigsten Lebensgemeinschaft stehen. Zwar ist in dem *ἁγίοις* implicite schon der Begriff von *πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* enthalten; der Apostel hebt aber diesen besonders heraus, um auf den Glauben einen besondern Nachdruck zu legen (vgl. Kol. 1, 1). — Zu V. 2 vgl. das zu Röm. 1, 7 Gesagte.

V. 3 ff. Nach dem kurzen einleitenden Gruße folgt nun ein feuriger Erguß des Dankes für die Segnungen in Christo. Das Andenken aber an die unendlichen Wohlthaten, die uns in Christo sind zu Theile geworden, reißt den h. Paulus fort, daß er keine Zeit findet zu einem regelmäßigen Periodenbau. In rascher Folge entwickelt sich Gedanke aus Ge-

danke, und daher eilt die Rede in lauter abhängigen meist relativen Sätzen fort, bis sie endlich V. 14 wieder zum Anfange zurückkehrt und dann ruhiger wird. „Gesegnet sei der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglichem geistlichen himmlischen Segen in Christo." Das passive *εὐλογητός* scil. *εἴη* (= בָּרוּךְ) und das aktive *εὐλογήσας* stehen in genauer Beziehung zu einander. Gott hat uns thatsächlich gesegnet in der einmaligen That der Erlösung durch Christus (daher auch der Aorist); wir sollen ihn daher mit Worten wieder segnen d. i. preisen. Denn wie das hebräische בֵּרֵךְ, so hat auch *εὐλογεῖν* die doppelte Bedeutung: „segnen" und „preisen." — Die Formel *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου* ... kommt mehrfach in den paulinischen Briefen vor (vgl. Röm. 15, 6; 2. Kor. 1, 3; 11, 31. Kol. 1, 3), auch *ὁ θεός* oder *ὁ πατήρ* allein (vgl. 1, 17; 3, 14). Der Genit. *τοῦ κυρίου* ist nur von *πατήρ* und nicht auch von *θεός* abhängig, und der Ausdruck: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου*, ist aufzulösen: *ὁ θεὸς, ὅς ἐστι πατὴρ τοῦ κυρίου* ... — Das *εὐλογία πνευματική* ist zunächst nicht: benedictio ad vitam spiritualem pertinens, wie Estius will, sondern: „Segen, der vom h. Geiste herrührt." Zur nähern Erklärung setzt Paulus hinzu: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Dieser Ausdruck kommt noch viermal in unserm Briefe vor, V. 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12, und sonst findet er sich in den paulinischen Briefen gar nicht. An sich kann *τὰ ἐπουράνια* von den himmlischen Gütern und von der himmlischen Oertlichkeit verstanden werden, je nachdem man *χαρίσματα* oder *μέρη* ergänzt. Allein da an den übrigen Stellen der Ausdruck in der lokalen Bedeutung: „himmlische Regionen, Himmel", vorkommt, so werden wir ihn hier in derselben Bedeutung fassen müssen, so daß der Sinn ist: „der geistliche Segen, der im Himmel ist." Ob der Apostel bei diesem Ausdrucke an den Gegensatz des leiblichen und irdischen Segens, der den Juden im A. T. verheißen war, gedacht habe, läßt sich zwar nicht mit Bestimmtheit behaupten, ist aber doch wahrscheinlich. Unrichtig ist es, wenn Estius *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* = *εἰς τὰ ἐπουράνια* faßt, und dann *ἐν Χριστῷ*

unmittelbar damit verknüpft: „mit geistlichem Segen, der uns führt zum Himmel, wo Christus unser Haupt zur Rechten des Vaters thront." Vielmehr ist ἐν Χριστῷ auf εὐλογήσας ἡμᾶς zurückzubeziehen: der geistliche Segen, dessen Geburtsstätte der Himmel ist, ist uns in Christo und durch ihn zu Theile geworden; Christus ist der Inbegriff aller dieser Segnungen.

V. 4 ff. Das vorhergehende εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν Χριστῷ näher entwickelnd gibt nun Paulus einen kurzen Abriß der göttlichen Heilsthätigkeit, durch welche uns dieser Segen geworden ist. Er beginnt mit der ewigen Auswahl Gottes, als dem letzten Grunde und Uranfange alles Heils in Christo: „Demgemäß, daß er uns ausgewählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt, daß wir seien heilig und unbefleckt vor ihm, indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum zu ihm nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, in welcher er uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten." Gott hat uns Christen aus der Gesammtheit der Menschen ausgewählt ἐν αὐτῷ d. i. in Christo. Christus ist der Repräsentant des ganzen erlöseten Geschlechts, so wie Adam der Repräsentant der ganzen gefallenen Menschheit. Wie nun Gott jedes Glied des Geschlechts in Adam als ein sündiges anschaut, so sieht er dasselbe als erlösetes und begnadigtes nur in Christo an. Mit andern Worten: die ewige Auswahl zum Heile geschah in Gott im Hinblicke auf den künftigen Erlöser. — πρὸ καταβολῆς κόσμου ist = ἀπ' αἰώνων, „von Ewigkeit"; denn vor Grundlegung der Welt war keine Zeit, sondern nur Ewigkeit. Der Ausdruck findet sich sonst beim Paulus nicht; 2. Theff. 2, 13 steht dafür im gleichen Sinne ἀπ' ἀρχῆς. — Das folgende εἶναι ἡμᾶς... ist Infinitiv der Absicht: der nächste Zweck dieser Auswahl ist unsere Heiligkeit (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους) und Gerechtigkeit (καὶ ἀμώμους). Der Ausdruck ἄμωμος (von μῶμος = מוּם, macula) wird im A. T. hauptsächlich von Opferthieren gebraucht, die ohne Fehl sein mußten. — Durch diese Worte des Apostels wird, wenn wir sie genau betrach-

ten, die alte Streitfrage, welche zwischen dem h. Augustin und Pelagius schwebte, klar genug zu Gunsten des erstern entschieden. Die Frage, welche auch späterhin noch oft die Gemüther beunruhigte, war nämlich: ob die praedestinatio ad gratiam von Gott geschehe post oder ante praevisa merita d. h. ob Gott von Ewigkeit her den einzelnen Menschen zur Rechtfertigungsgnade auserwähle weil er voraussieht, daß dieser treu mitwirken werde, oder ob diese Auswahl ein bloßer reiner Willensakt Gottes sei, also in Gott ohne Rücksicht auf die künftige treue Mitwirkung des Menschen zu Stande komme? Ersteres behauptete Pelagius, Letzteres aber der h. Augustin; und diesem müssen wir beistimmen. Denn in unsern Worten und in den folgenden: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, liegt deutlich ausgesprochen, daß die ewige Auswahl von Seite Gottes der Grund unsrer Heiligkeit und Gerechtigkeit, und nicht umgekehrt unsere Heiligkeit und Gerechtigkeit der Grund unserer Auswahl sei. Daher urgirt mit Recht der h. Augustin gegen Pelagius das ut essemus, und sagt: es stände hier nicht: elegit nos Deus, quia futuri eramus, sondern ut essemus sancti et immaculati. Denn nicht deshalb habe Gott uns ausgewählt, weil er voraussah, daß wir heilig und gerecht sein würden, sondern damit wir heilig und gerecht würden; unsere künftige Heiligkeit und Gerechtigkeit sei also nicht der Grund, sondern der Zweck unserer Auswahl. — Der Apostel verbindet *ἅγιοι* und *ἄμωμοι*, weil Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht getrennt werden können. Denn die Justifikation des Menschen besteht nicht in der bloß äußern Imputation der Verdienste Christi, wie Luther behauptete, sondern der Mensch wird durch dieselbe wahrhaft innerlich von Sünden frei und rein. Rechtfertigung und Heiligung, die negative und positive Seite des Justifikationsprozesses lassen sich nur in der Reflexion trennen; in der Wirklichkeit sind sie immer mit einander verbunden. Denn sobald die Seele frei und leer ist von Sünden, ergießt sich mit einer gewissen innern Nothwendigkeit die heiligende Gnade Gottes in dieselbe, ebenso wie die Luft in jeden leeren Raum eindringt. — *κατενώπιον αὐτοῦ* scil. *θεοῦ*. — Das *ἐν ἀγάπῃ* wird verschie-

deutlich bezogen. Einige (Oekumenius, Thomas) beziehen es auf *ἐξελέξατο*; aber dann schleppt dieser Zusatz zu sehr nach. Andere verbinden es mit dem unmittelbar vorhergehenden *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους*, so daß also *ἐν ἀγάπῃ* gleichsam das Element der Heiligkeit und Fehlerlosigkeit wäre: „damit wir heilig und fleckenlos seien in Liebe." Für diese Verbindung spricht auch die Vulgata, und sie gibt einen guten Sinn; denn die Liebe ist es, die, ähnlich dem Feuer, uns reinigt von allem Rost und allen Flecken der Sünde. Am besten aber beziehen wir es mit Chrysostomus, Theodoret, Theophylaktus, Estius, Lachmann, Tischendorf auf das folgende *προορίσας*. Dann bezeichnet *ἐν ἀγάπῃ* die Liebe, welche in Gott ist, und gibt die bewegende Ursache unserer Prädestination an (vgl. Joh. 3, 16 und unten 2, 4 ff.). — V. 5. Eben hat der Apostel gesagt: Gott hat uns auserwählt zur Heiligkeit und Gerechtigkeit, hier: er hat uns in Liebe vorherbestimmt zur Kindschaft. Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits und die Kindschaft Gottes andererseits sind durchaus korrelate Begriffe. Denn in demselben Augenblicke, wo der Mensch die Rechtfertigungsgnade empfängt, wird er Christo, der da ist der Sohn Gottes von Natur, eingepflanzt und von seinem Geiste belebt; er wird also ein Kind Gottes durch Adoption (vgl. Röm. 8, 15. 29), und diese Kindschaft durch Adoption bezeichnet eben das Wort *υἱοθεσία*. Christus ist es aber, der uns die Rechtfertigungsgnade durch seinen Versöhnungstod erworben hat; nur durch ihn gelangen wir also wieder zur Kindschaft Gottes. Christus ist somit die vermittelnde Ursache (causa meritoria) unserer Prädestination; daher: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. — Lesen wir mit Griesbach u. A. *εἰς αὑτόν*, so ist die Beziehung auf das Subjekt, Gott, klar; allein auch wenn wir *εἰς αὐτόν* lesen, dürfen wir dieses nicht, wie Viele thun, auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sondern müssen es auf *θεός* beziehen. Christus ist eben als der Vermittler der Adoption bezeichnet, durch *εἰς αὐτόν* soll aber das Ziel der *υἱοθεσία* angegeben werden; dieses Ziel ist Gott. Er hat uns vorherbestimmt zur Kindschaft „zu ihm hin" d. i. damit wir zu ihm kommen, aus unserm verlornen Zustande zu ihm als Kinder zurückgeführt werden.

αὐτόν kann aber stehen, da vom Standpunkte des Schreibenden aus die Sache objektiv ausgesprochen wird. — Das *κατὰ εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (nicht *αὑτοῦ*) gibt den letzten Grund, die ultima ratio, unserer Prädestination an; dieser liegt nicht im Menschen, in seinen Verdiensten, die Gott etwa von Ewigkeit voraussähe, sondern allein in dem freien, durch Nichts bedingten Willensschluß Gottes. *εὐδοκία* übersetzt die Vulgata richtig durch propositum und nicht benevolentia; denn es ist hier nicht von einem Wohlwollen, sondern von einem Belieben oder einer freien Willensbewegung die Rede. — Endlich V. 6 wird mit den Worten *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ* das letzte Ziel der Prädestination angegeben. Der absolut letzte Zweck der ursprünglichen Schöpfung sowohl, als auch der Neuschöpfung des Menschen ist nicht, wie man wohl behauptet hat, die Beseligung der vernünftigen Kreatur, sondern die Ehre und Verherrlichung Gottes, wie dies unzählige Mal in der h. Schrift ausgesprochen ist (vgl. V. 12). Blicken wir nun auf das von V. 4 bis hieher Gesagte zurück, so sehen wir: die ultima ratio unserer Prädestination ist der Wille Gottes (*κατὰ εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), die causa movens ist die Liebe (*ἐν ἀγάπῃ*), die causa meritoria Christus (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), der finis proximus unsere Rechtfertigung und Heiligung (*εἶναι ἡμᾶς ἁγίους...*), der finis absolute ultimus aber ist die Verherrlichung Gottes (*εἰς ἔπαινον δόξης*). — Statt *ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν*, wofür die meisten Zeugen, auch die Vulgata stimmen, lesen Griesbach und Lachmann *ἧς*, welches dann durch Attraktion des vorhergehenden *χάριτος* statt *ἥν* steht. Das Verbum *χαριτοῦν τινα* (= חָנַן) kann sowohl „Jemanden liebenswürdig machen", aliquem carum et acceptum reddere (vgl. Sir. 18, 17), als auch: „Jemandem Gnade widerfahren lassen, gratia aliquem afficere" bedeuten, je nachdem die *χάρις* subjektiv als „Liebenswürdigkeit", oder objektiv als „Gnade Gottes" gedacht wird. Im erstern Sinne fassen das Wort der h. Chrysostomus, Cornelius a Lapide u. A.: gratiosos nos reddidit, scil. gratiam suam nobis communicando et infundendo, und diese Erklärung verdient bei der LA.

ἐν ᾗ und wegen des folgenden *ἐν ἠγαπημένῳ* entschieden den Vorzug. So gefaßt ist aber diese Stelle ein locus probans für die katholische Lehre von der iustitia inhaerens gegen die iustitia imputativa der sogenannten Reformatoren (vgl. Conc. Trid. sess. VI. cap. 7. Möhlers Symb. §. 13 und 14). *ἐν ἠγαπημένῳ* scil. *υἱῷ αὐτοῦ*, was auch einige Handschriften lesen. Christus als das Urbild aller Heiligkeit und Gerechtigkeit ist per eminentiam das Objekt der Liebe Gottes; nur insofern als wir in ihm durch Glauben und Liebe wurzeln, und Gott in ihm uns anschaut, sind auch wir Gott angenehm.

V. 7. Hier die nähere Ausführung des vorhergehenden *ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπ.*: „In welchem (Geliebten) wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, vermöge des Reichthums seiner Gnade" (vgl. Kol. 1, 14). Daß hier *ἐν ᾧ* und nicht etwa *δι' οὗ* steht, ist nicht ohne tiefere Bedeutung. Christus selbst ist nämlich die fortwährende lebendige Quelle der Erlösung; nur in ihm d. i. in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm finden wir Erlösung von Sünden. Christi Werk ist von seiner Person untrennbar; wir haben die Erlösung nicht in seinem Werke ohne seine Person, sondern in seiner Person, die lebendig Eins ist mit seinem Werke. Seine Person aber ist uns zugleich mit seinem Werke fortwährend gegenwärtig nur in der Kirche, welche zuletzt nichts anders ist als die Fortsetzung Christi und seines Werkes im Geschlechte. Also auch nur in der Kirche ist Erlösung und wahres Heil zu finden. Daraus erhellt die Wahrheit des Spruches: extra ecclesiam nulla salus. — *ἀπολύτρωσις* (von *λύτρον*, der Preis) heißt eigentlich die „Loskaufung eines Gefangenen um einen Preis." Christus nun hat uns losgekauft aus der Gefangenschaft des Fürsten dieser Welt, in welche wir durch die Sünde unserer Stammeltern gerathen waren, und das *λύτρον*, der Preis, den er zum Loskauf gab, war sein Blut. Daher: *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*. Statt *αἷμα* wird an andern Stellen der h. Schrift die *ψυχή* Christi d. i. sein Leben, als Kaufpreis genannt (vgl. Matth. 20, 28. Mark. 10, 45), wie denn überhaupt in der h. Schrift *αἷμα* und *ψυχή*

promiscue gebraucht werden, eben weil das animalische Leben im Blute seinen Sitz hat (vgl. 3. Mos. 17, 11 u. zu Hebr. 9, 22). Wenn nun aber Christus sein Blut als Lösegeld für uns gab, so entsteht die weitere Frage: Wem zahlte er diesen Preis? etwa dem Teufel selbst, in dessen Gefangenschaft wir waren? Dies zu behaupten wäre manichäisch; denn dadurch würde der Teufel für ein selbstständiges böses Princip neben Gott erklärt. Christus zahlte für uns das Lösegeld an seinen himmlischen Vater, dessen Gerechtigkeit uns nicht freigeben konnte von der Schuld und Strafe der Sünde, bis Genugthuung geleistet war. Mit dieser Genugthuung rücksichtlich der göttlichen Gerechtigkeit und mit der Rückkehr des Friedens mit Gott lösete sich von selbst die Obmacht des Satans über uns wieder auf. Denn seine Herrschaft über uns war keine natürliche, selbstständige, sondern nur eine usurpirte; er herrschte nur durch die Sünde. — Das *τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων* ist Apposition zu *ἀπολύτρωσιν*; es wird dadurch die Erlösung nach ihrer negativen Seite näher bezeichnet als Nachlassung der Sünden. *παράπτωμα* ist die „wirkliche Sünde", *ἁμαρτία* mehr die „Sündhaftigkeit." — In dieser durch Christum uns erworbenen Nachlassung der Sünden hat sich so recht der unendliche Reichthum der göttlichen Gnade und Liebe gegen uns offenbart. Daher setzt der Apostel hinzu: *κατὰ τὸ πλοῦτος*... pro copiosa et profusa erga nos beneficentia sua (Estius).

V. 8 ff. Wieder mit einem Relativ an das letzte Wort *χαρίτος* anknüpfend, erläutert der Apostel diese Gnade näher: „welche er überschwänglich gemacht hat (d. h. reichlich erwiesen hat) gegen uns in aller Weisheit und Einsicht." *περισσεύειν* kommt in den paulinischen Briefen sowohl in intransitiver, als in transitiver Bedeutung vor, heißt also sowohl „reich sein" als auch „reich machen." Hier verdient die transitive Bedeutung den Vorzug (vgl. 2. Kor. 9, 8); dann steht *ἧς* durch Attraktion statt *ἥν*. Die Vulgata übersetzt: quae superabundavit, als wenn da stände *ἣ ἐπερίσσευσεν*. — Die folgenden Worte: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* müssen nach der Vulgata mit *ἐπερίσσευσεν* verbunden werden; nach dem griechischen Texte können sie auch mit dem h. Chrysostomus u. A. zu dem

folgenden *γνωρίσας* gezogen werden. Beide Beziehungen machen im Sinne keine wesentliche Verschiedenheit, wenn wir nur festhalten, daß wir die beiden Ausdrücke nicht auf Gott beziehen dürfen; dies verbietet schon das *πάσῃ* und *φρονήσει*. Denn von Gott läßt sich wohl die Weisheit schlechthin, nicht füglich aber jedwede Weisheit und Einsicht prädiciren. Vielmehr sollen *σοφία* und *φρόνησις* nur eine Aeußerung der überschwänglichen Gnade, die Gott uns ertheilt hat, bezeichnen. Beziehen wir also die Worte auf *ἐπερίσσευσεν*, so ist der Sinn: welche reichliche Gnade sich kund thut in der Weisheit und Einsicht, die wir in göttlichen Dingen haben. So der h. Thomas, der aber das *εἰς ἡμᾶς* bloß von den Aposteln verstanden haben will. Verbinden wir aber *σοφίᾳ* und *φρονήσει* mit *γνωρίσας*, so erhalten wir den Gedanken: welche Gnade er uns reichlich erzeigt hat, so daß wir in aller Weisheit und Einsicht das Geheimniß seines Willens erfassen. Die erstere Beziehung verdient entschieden den Vorzug. Unter *σοφία* = חָכְמָה versteht der Apostel die tiefere Einsicht in die Geheimnisse der christlichen Offenbarung. *φρόνησις*, dem hebräischen בִּינָה entsprechend, ist aber die aus der Weisheit hervorgehende praktische Intelligenz, die Fähigkeit, das Erkannte praktisch zu verwenden, die christliche prudentia. — V. 9 f. Der Reichthum der Gnade, welche Gott uns erwiesen und wodurch er mit aller Weisheit und Einsicht uns begabt hat, besteht aber in der Kundmachung des Geheimnisses seines Willens: „indem er uns kundthat das Geheimniß seines Willens.“ Das *μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* wird V. 10 näher erklärt durch *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*, es ist also mit andern Worten: die Menschwerdung Christi und das dadurch bedingte Erlösungswerk. Diese Menschwerdung des Sohnes Gottes ist das ewige Grundmysterium seines Willens d. i. seiner Liebe, welches zwar im A. B. schon angedeutet war, in der Fülle der Zeit aber erst deutlich hervortrat und offenbar wurde. Nicht bloß aber die Erlösung des Menschengeschlechts durch Christum an sich war ein Akt des freien göttlichen Willens, sondern auch die Zeit, wann dieses Mysterium in die Erscheinung treten sollte, hing

von dem gütigen Rathschlusse Gottes ab. Daher *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*, „nach seinem Wohlgefallen" oder „freiem Rathschlusse." Diese Worte gehören nicht zu *τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, sondern zu *γνωρίσας*. — Der folgende Relativsatz: *ἣν προέθετο — ἐν τῷ Χριστῷ* beschreibt nun diese *εὐδοκία* Gottes näher sowohl rücksichtlich der Zeit ihres Eintrittes in die Erscheinung, als auch rücksichtlich ihres Zieles und Inhalts: „welchen (Rathschluß, *εὐδοκία*) er vorher d. i. von Ewigkeit her festsetzte in sich auf Anordnung der Fülle der Zeiten hin." Es ist *ἐν αὑτῷ* und nicht mit Lachmann, Tischendorf *ἐν αὐτῷ* zu lesen, da hier die Reflexion durchaus nothwendig ist. — Der Apostel will sagen: der freie Rathschluß Gottes, alle Kreatur in Christo zu erlösen, war zwar von Ewigkeit her in ihm festgesetzt, aber er war bis dahin verborgen; erst jetzt, wo nach der Anordnung Gottes die Fülle der Zeit eingetreten ist, hat er dieses Geheimniß geoffenbart. *οἰκονομία* heißt eigentlich die „Hausverwaltung", dann überhaupt: „Veranstaltung, Anordnung, Einrichtung." Hier bezeichnet dem Zusammenhange nach der ganze Ausdruck: *οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, die „Gnadenveranstaltung Gottes in Christo"; und wahrscheinlich mit Rücksicht auf diese Stelle bezeichneten die Kirchenväter die ganze Lehre von der Erlösung mit dem Worte *οἰκονομία*, wie sie die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften speciell *θεολογία* nannten. *πλήρωμα τῶν καιρῶν*, oder wie es Gal. 4, 4 in demselben Sinne heißt: *πλήρωμα τοῦ χρονοῦ*, ist einer von den vielsagendsten Ausdrücken des Weltapostels. Wie wir aus der angeführten Stelle des Briefes an die Galater sehen, bezeichnet der Ausdruck die Zeit des Eintrittes Christi ins Geschlecht. Zugleich liegt aber darin ausgedrückt, daß damals gerade, als Christus Mensch wurde, die Zeit zu ihrer eigentlichen Fülle und Vollendung gekommen war, d. h. daß die Menschheit und besonders das Volk Gottes jene Stadien (*καιροί*) durchschritten hatte, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerke bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte. Die ganze vorchristliche Geschichte, jüdische sowohl als heidnische, stand in

einem propädeutischen Verhältnisse zu dieser Fülle der Zeit. Alles zielte darauf hin, die Menschheit auf diese Zeit vorzubereiten. Durch eine 4000jährige Erfahrung sollte die Welt zu dem Bewußtsein kommen, daß durch eigene Kraft und Weisheit das Heil nicht erlangt werden könne — weder auf dem Wege des Gesetzes, wie das Judenthum bewies, noch auf dem Wege weltlicher Bildung, Kunst, Wissenschaft und Politik, wie das Heidenthum zeigte. So wurde die Grundbedingung zur Aufnahme der Erlösung gesetzt, die Sehnsucht nach einem Erlöser wurde erweckt. Aber auch positiv wurde in der vorchristlichen Zeit das Heil angebahnt: Judenthum und Heidenthum brachten allmählig die ächten Früchte ihrer Entwicklung, welche zu Trägern des neuen Heils bestimmt waren, zur Reife. Ersteres lieferte in seiner reinen Gotteserkenntniß den Stoff, letzteres in seiner Wissenschaft und Bildung die Form für das Christenthum als Weltreligion. Mit Christo begann nun die wahre geistige Aera, trat die Fülle der Zeit ein, von wo an mit Recht die Weltgeschichte ihre Jahre rückwärts wie vorwärts zählt. Denn ohne Christum würde das Menschengeschlecht keine Geschichte gehabt, sondern gleich nach dem Sündenfalle untergegangen sein; auf ihn, den zweiten Adam, gravitirt also die ganze Menschheit, wie die Peripherie auf das Centrum, in ihn laufen alle Radien der Zeit zusammen (vgl. das zu 1. Kor. 10, 11 und zu Hebr. 9, 4 Gesagte). — Das Ziel der göttlichen *εὐδοκία* und zugleich der Inhalt der göttlichen *οἰκονομία* ist ausgedrückt in dem Infinitivsatze: „Alles zusammenzufassen in Christo, das was in den Himmeln und das, was auf der Erde ist.“ *ἀνακεφαλαιώσασθαι* kommt her von *κεφάλαιον*, „Hauptsache, Hauptpunkt.“ *κεφαλαιοῦν* ist also: summatim colligere; *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* summatim recolligere, „wieder unter ein *κεφάλαιον* bringen, in einen Hauptpunkt zusammenfassen.“ Christus nun als der ewige Logos, als das Urwort, worin alle andere Worte Gottes d. i. alle Offenbarungen Gottes ad extra enthalten sind, ist das *κεφάλαιον*, gleichsam der Grundgedanke, die Uridee, die Einheit der ganzen materiellen wie immateriellen Schöpfung. Als Gottmensch aber ist Christus

der Mittelpunkt, die *κεφαλή* der ganzen erlöseten Welt. Jetzt geht noch in Folge der Ursünde eine Zerrissenheit und Feindschaft durch die ganze Schöpfung. In Christo aber als dem Haupte soll Alles wieder (*ἀνα*) zu der ursprünglichen harmonischen Einheit verbunden werden (vgl. zu Kol. 1, 20). Die Vulgata übersetzt *ἀνακεφαλαιώσασθαι* etwas ungenau durch instaurare; Hieronymus hat recapitulare. – Das *τὰ πάντα* wird nun näher seinem Inhalte nach zerlegt durch die Apposition: *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*... Unter *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* müssen wir die Engelwelt, unter *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* die Menschen- und Naturwelt verstehen. Alle drei Reiche standen ursprünglich in der innigsten Harmonie; sie bildeten das Eine Reich Gottes. Aber die Sünde des Menschen zerriß es; denn der Mensch sollte seiner Idee nach das verbindende Mittelglied zwischen der Engel- und Naturwelt sein; mit seinem Falle trat Alles auseinander, er zog auch die Natur in seinen Fall hinein. Denn auch die Natur seufzt, wie der Apostel (Röm. 8, 22) sagt, nach Erlösung. In Christo soll nun Alles wieder zur Einheit verbunden, die ursprüngliche Harmonie der ganzen Schöpfung wieder hergestellt werden. Er ist der Erlöser auch der Natur; denn sobald der ganze Mensch nach Leib und Seele in die Erlösung eingegangen ist, wird auch die Natur zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen. Er ist in gewisser Weise auch der Erlöser der Engel, insofern er die Disharmonie, die zwischen der Engelwelt einerseits und der Natur- und Menschenwelt andererseits obwaltet, aufhebt. Die vollständige *ἀνακεφαλαίωσις* aller Dinge in Christo wird aber erst bei seiner Wiedererscheinung zu Stande kommen. Die Lehre des Origenes von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* d. i. jene Lehre, wornach auch die ungläubig Gebliebenen und sogar auch die Teufel endlich zur Erlösung in Christo und demgemäß auch zur Seligkeit gelangen, also die Hölle aufhört ewig zu sein, findet in unserer Stelle durchaus keine Stütze. Denn die *ἀνακεφαλαίωσις*, von der hier die Rede ist, und welche die drei Reiche im Ganzen umfaßt, setzt eine *κρίσις*, eine Ausscheidung alles Bösen, jeder einzelnen bösen Individualität, stillschweigend voraus.

V. 11. Das *ἐν αὐτῷ* nimmt das *ἐν τῷ Χριστῷ* nachdrücklich wieder auf, um den folgenden Relativsatz anzuknüpfen. Hier müssen wir aber erst über die LA. entscheiden. Lachmann hat nach der Auktorität der meisten Handschriften, womit auch die Itala übereinstimmt, *ἐκλήθημεν* aufgenommen. Allein nach dem Grundsatze der Kritik, daß die ungewöhnlichere, schwerere LA. der gewöhnlichen und leichtern vorzuziehen sei, hat Tischendorf mit Recht die, wenngleich weniger verbürgte, LA. *ἐκληρώθημεν* vorgezogen. Dies muß auch die Vulgata gelesen haben, da sie übersetzt: sorte vocati sumus. In der Deutung dieses Ausdrucks gehen aber die Ausleger auseinander. Da das Wort *κληροῦσθαι* herkommt von *κλῆρος*, welches zuerst das „Loos", dann das „durch's Loos Zugetheilte", der „Antheil" besonders am Erbtheile, endlich nach der LXX die „Erbschaft" selbst = *κληρονομία*, נַחֲלָה, bezeichnet, so übersetzen Einige: „in welchem wir auch des Erbtheils (nämlich im Messiasreiche) theilhaftig geworden sind." Für diese Deutung beruft man sich auf V. 14, auf Kol. 1, 12 und besonders auf den beim Paulus häufig vorkommenden Begriff von *κληρονομία* zur Bezeichnung der Theilnahme am Messiasreiche. Andere wollen in dem Ausdrucke eine Beziehung auf den alttestamentlichen Ausdruck *κλῆρος θεοῦ* = נַחֲלַת יְהוָה finden. So wird nämlich mehrfach das Volk Israel als das auserwählte Volk Gottes genannt (vgl. 5. Mos. 4, 20; 9, 26. 29 u. a. St.). Dann wäre der Sinn: In Christo sind wir Christen auch ein Erbtheil Gottes, ein auserwähltes Volk im höhern Sinne, geworden. Beide Erklärungen sind aber zu gesucht und erstere greift dem Gedankengange des Apostels vor. Wir bleiben also mit der Vulgata bei dem nächsten einfachen Sinne stehen und übersetzen: „in ihm, in welchem auch wir (gleichsam durchs Loos) erkoren wurden." Das *καὶ* gehört zu *ἐν ᾧ*. — Den Grund des ungewöhnlichen Ausdrucks *ἐκληρώθημεν* findet Estius mit Recht darin: quia in ipsis electis nulla est causa, cur eligantur prae aliis. Damit aber die Vorstellung des Zufälligen, welche dieser Ausdruck leicht mit sich führen könnte, entfernt werde, fügt der Apostel hinzu: „die wir vorherbestimmt waren vermöge Beschlusses des-

sen, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens." Also dem κληροῦσθαι ging ein προορίζεσθαι vorher, und dieses Vorherbestimmen geschah von Seite Gottes nach seinem bloßen Rathschlusse, war ein reiner Willensakt Gottes; Gott wurde dabei durchaus nicht von Außen her, etwa durch unsere zukünftigen Verdienste bestimmt. βουλή unterscheidet sich von θέλημα wie der etwas Bestimmtes bezielende Willensakt von dem Wollen an sich (Meyer). Paulus will durch diesen ganzen Ausdruck das Wirken Gottes mit Nachdruck als durchaus frei und unabhängig bezeichnen (vgl. zu Röm. 8, 28 f.).

V. 12. Als letzter Zweck unserer Vorherbestimmung und Auswahl wird hier wieder wie V. 6 das Lob der göttlichen Herrlichkeit d. i. die Ehre Gottes angegeben: „damit wir wären zum Lobe seiner Herrlichkeit." Wie Gott zu allen seinen Werken, die er ad extra setzt, sich nur durch sich selbst bestimmt, wie also kein Wille der letzte Grund, die ultima ratio, aller Dinge ist, so kann auch nur er allein, als der Inbegriff alles Guten, nur seine Verherrlichung kann das letzte Ziel, der finis absolute ultimus, von Allem sein. Daher heißt es Sprüchw. 16, 4; „Universa propter semetipsum operatus est Deus.“ Wäre etwa, wie Einige gemeint, die Beseligung der Kreatur der letzte Zweck der Schöpfung, so würde Gott diesen in den Verdammten nicht erreichen. Nun aber müssen selbst die Teufel Gottes Gerechtigkeit verkünden durch alle Ewigkeit. — Das ἡμᾶς wird näher bestimmt durch die Apposition: τοὺς προηλπικότας... „die wir zum Voraus unsere Hoffnung auf Christus gesetzt haben." Aus diesem Zusatze erhellt, daß der Apostel hier speciell die Judenchristen im Auge habe. Denn durch die jüdische Geschichte zieht sich vom Anfange an die Hoffnung auf den künftigen Erlöser; die Erwartung des Messias war gleichsam die Seele des Judenthums. Als daher Israel in Christo den Gegenstand seiner tausendjährigen Hoffnung verwarf, wich der Hauch des göttlichen Lebens von ihm; es wurde zum Selbstmörder, und wandelte fortan nur noch wie ein Gespenst durch die Jahrhunderte der Geschichte. Die Juden waren also προηλπικότες (vgl. Röm. 9, 4. Apstg.

26, 6 ff. 28, 20), während die Heiden ohne Hoffnung lebten (2, 12), und erst durch die Predigt von dem erschienenen Heilande die erste Kunde von ihm erhielten.

V. 13. Mit ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς... wendet sich Paulus an seine heidenchristlichen Leser, und sagt ihnen, daß auch sie, zum vollen Heile in Christo berufen, ebenso wie die Judenchristen die endliche Bestimmung haben, Gott zu verherrlichen ὑμεῖς steht also im Gegensatze zu dem vorhergehenden ἡμᾶς. Ueber die Struktur dieses Vs. sind aber die Interpreten, ältere sowohl wie neuere, verschiedener Meinung. Einige machen daraus zwei Sätze, und ergänzen zu dem ersten ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς aus dem Vorhergehenden ἠλπίκατε oder ἐλπίζετε. So Estius: in quo Christo vos etiam sperastis, non quidem olim, ut nos; eratis enim sine lege et prophetia; sed nuper sperare coepistis, cum ex nobis, Christi ministris, audissetis verbum veritatis. Andere wollen ἐκληρώθητε oder auch einfach ἐστέ suppliren: „in welchem auch ihr seid, nachdem ihr gehört..." Das zweite ἐν ᾧ beziehen diese dann entweder wie das erste auf Christus, oder auf das unmittelbar vorhergehende εὐαγγέλιον. Andere fassen nach dem Vorgange des h. Hieronymus diesen V. als Einen Satz, und verbinden daher ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς... ἐσφραγίσθητε... Das zweite ἐν ᾧ dient dann nur zur Wiederaufnahme des erstern nach eingeschobenem Participialsatze: ἀκούσαντες... ὑμῶν. Diese Construktion empfiehlt sich durch ihre Einfachheit. Wir übersetzen hiernach: „in welchem auch ihr (Heidenchristen, ebenso wie die Judenchristen), nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft eures Heils, in welchem (sage ich) ihr, auch gläubig geworden, besiegelt seid durch den Geist der Verheißung, den heiligen." Das καί vor πιστεύσαντες ist nur auffallend wegen der Wiederholung des ἐν ᾧ; denkt man sich dieses weg, so schließt es einfach πιστεύσαντες an das vorhergehende ἀκούσαντες an. Also erst das Hören, dann das Glauben (denn: fides ex auditu, Röm. 10, 17), endlich die Besiegelung durch den h. Geist in der h. Taufe und Firmung. Durch den Empfang des h. Geistes, der die Liebe in unsere Herzen aus-

gießt und dadurch den Glauben lebendig macht, der bisweilen auch durch besondere Gnadenwirkungen sich offenbart, wird der Christ als solcher vor sich selbst (Röm. 8, 16) und vor Andern besiegelt und bestätigt; in dem Empfange des h. Geistes wird dem Christen die verbürgte Anwartschaft auf das künftige volle Erbe ertheilt. Daher nennen auch die Kirchenväter jenes Sakrament, durch welches der h. Geist ertheilt wird, *σφραγίς*, *βεβαίωσις*, signaculum, confirmatio. Der h. Geist wird hier als der Geist der Verheißung d. i. als der verheißene h. Geist bezeichnet, insofern er schon im A. T. durch die Propheten Joel 3, 1; Zachar. 12, 10 u. A. der Menschheit verheißen war. *τῷ ἁγίῳ* ist mit Nachdruck ans Ende gestellt: „der heilig ist, und die Kraft hat, auch zu heiligen."

V. 14. Lesen wir hier mit Tischendorf *ὅς*, so steht dies durch Attraktion von *ἀρραβών* statt *ὅ*, was auch sehr viele Handschriften haben. Es geht auf *τῷ πνεύματι* zurück: „Welcher ist ein Angeld unserer Erbschaft auf die Erlösung des Eigenthums hin, zum Preise seiner Herrlichkeit." Eben hat der Apostel den h. Geist bezeichnet als die *σφραγίς*, als das Siegel, wodurch der Christ als solcher bestätiget wird; hier nennt er ihn *ἀρραβὼν τῆς πλ. ἡμῶν*. Das Wort *ἀρραβών* (vom hebräischen עֵרָבוֹן und dies von עָרַב) übersetzt die Vulgata mit pignus; der h. Hieronymus und der h. Thomas ziehen aber mit Recht die Uebersetzung durch arrhabo oder arrha vor. Denn pignus ist das Unterpfand, welches man für eine geliehene Sache gibt; das griechische *ἀρραβών* und das entsprechende lateinische arrha bezeichnen aber das Angeld bei Kauf und Verpachtung. Wie nun in weltlichen Dingen das Angeld eine vorläufige Abschlagszahlung ist und dem Empfänger die ganze noch zu empfangende Summe verbürgt, so hat uns Gott durch die Sendung des h. Geistes gleichsam das Angeld und damit die sichere Bürgschaft auf die künftige volle Erbschaft d. i. auf die ewige Seligkeit gegeben. Nehmen wir den Geist Gottes in uns auf, so treten wir dadurch unsere künftige Erbschaft, die ja eben in dem vollen Besitze Gottes besteht, hienieden schon vorläufig im Keime an. Denn der h. Geist wirkt in uns

den in Liebe lebendigen Glauben; der wahre Glaube faßt aber nach Hebr. 11, 1 die zu hoffenden Dinge der Substanz nach in sich. Der h. Geist ist es ferner, der jene innere Ruhe, jenen höhern Frieden gibt, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann, und der schon hier auf Erden der Vorgeschmack der ewigen Seligkeit ist. Mit Recht ruft daher der h. Hieronymus hier aus: si arrhabo tantus, quanta erit possessio! (Vgl. 2. Kor. 1, 22; 5, 5 und zu Röm. 8, 23). — Das Wort *περιποίησις* heißt eigentlich das „Erhalten, Erwerben", dann „die erhaltene, erworbene Sache" selbst, „das Eigenthum." Der Ausdruck erklärt sich aus dem Sprachgebrauche des A. T.; *περιποίησις* entspricht nämlich dem hebräischen Worte סְגֻלָּה. Nun wird im A. T. mehrmal das Volk Israel עַם סְגֻלַּת יְהוָה oder bloß סְגֻלַּת יְהוָה, *λαὸς περιποιήσεως* oder *περιποίησις*, genannt, und damit im Gegensatz zu der Heidenwelt als das heilige peculium Dei bezeichnet (vgl. 2. Mos. 19, 5; 5. Mos. 7, 6. Malach. 3, 17). Vom A. T. ging dann dieser Ausdruck ins N. T. über, und diente hier zur Bezeichnung der Christen als des Eigenthums Gottes im höhern Sinne. So nennt Petrus (1. Br. 2, 9) die Christen ein *λαὸν εἰς περιποίησιν*, und Apstg. 20, 28 ist die Rede von einer *ἐκκλησίᾳ, ἣν περιεποιήσατο ὁ κύριος*. In diesem Sinn ist nun das Wort auch hier zu nehmen, und das bloße *περιποίησις* steht für *λαὸς περιποιήσεως*. Der ganze Ausdruck *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως* kann nun doppelt bezogen werden. Gewöhnlich wird er verbunden mit *ἐσφραγίσθητε*. Dann drückt er das nächste Ziel der Besiegelung durch den h. Geist aus, wie das folgende *εἰς ἔπαινον τ. δ. αὐτοῦ* das letzte Ziel derselben ausspricht: Gott hat euch besiegelt durch den h. Geist, zunächst um euch, das Volk seines Eigenthums zu erlösen; zuletzt aber, um sich zu verherrlichen. Schöner wird aber der Sinn, wenn wir mit Estius den Ausdruck auf das unmittelbar vorhergehende *ἀῤῥαβών* beziehen: der h. Geist ist das Angeld, wodurch die künftige volle Erbschaft uns verbürgt wird, „auf die Erlösung des Eigenthums hin" d. i. bis das Volk Gottes, die Christen, in die volle Erlösung eingegangen ist; dann wird auch der volle Besitz der *κληρονομία*, wor-

auf uns hier das vorläufige Angeld gegeben, eintreten. — Das folgende „zum Preise seiner Herrlichkeit" ist dann auf ἐσφραγίσθητε zu beziehen, und drückt den letzten Zweck aus. Es steht parallel mit dem εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον... V. 12. Was dort von den Judenchristen gesagt ist, das gilt auch von den Heidenchristen; das letzte Ziel Aller ist die Verherrlichung Gottes.

§. 2. Dank und Fürbitte.

1, 15 — 2, 10.

Nach dem ersten feurigen Erguß des Dankes gegen Gott beginnt nun Paulus, in etwa ruhiger geworden, sein eigentliches Schreiben mit einer Danksagung für den Glauben seiner Leser. Mit dieser Danksagung verbindet er aber zugleich eine Fürbitte, daß Gott ihnen Erleuchtung und Erkenntniß schenken möge, damit sie immer mehr die überschwänglichen Wohlthaten einsehen, die Gott ihnen in Christo, der da ist erhaben über Alles, das Haupt der Kirche, aus Gnade geschenkt habe. Alle, Juden- sowohl als Heidenchristen, die einst in ihren Sünden erstorben waren, und unter der Herrschaft des Satans ihren Lüsten dienten, hat Gott aus bloßer Erbarmung in Christo wieder lebendig gemacht zum ewigen Beweise seiner großen Huld und Güte.

V. 15 f. „Darum, nachdem ich gehört von eurem Glauben in dem Herrn Jesu und von der Liebe zu allen Heiligen, höre auch ich nicht auf, Dank zu sagen euretwegen, indem ich euer Erwähnung thue in meinen Gebeten." Lachmann hat nach Cod. AB. 17. τὴν ἀγάπην und nach Cod. ABD* das ὑμῶν hinter μνείαν gestrichen; aber mit Unrecht. Die Auslassung von τὴν ἀγάπην und ὑμῶν in den genannten Handschriften ist nur ein Schreibfehler, veranlaßt beim erstern durch das doppelte τήν, und beim andern durch das vorhergehende ὑμῶν. — διὰ τοῦτο bezieht sich auf das unmittelbar vorher V. 13. 14 Gesagte: darum, weil ihr mit dem h. Geiste besiegelt seid und diesen als Angeld des künftigen vollen Erbes empfangen habt, höre ich nicht auf, für euch Gott zu danken... Das καί in κἀγώ beziehen Einige auf διὰ

τοῦτο: „deshalb auch, weil ihr . . . höre ich nicht auf.“ Allein b i dieser Verbindung müßte das ἐγώ fehlen. Besser also beziehen wir das καί auf den Dank der Gläubigen. Paulus setzt voraus, daß der Glaube und die Liebe, die unter seinen Lesern herrschen, auch andere Gläubige zum Danke gegen Gott antreiben; mit ihrem Danke will er auch den seinigen verbinden. In dem ἀκούσας wollen Einige mit Recht angedeutet finden, daß der Apostel seine Leser nicht alle persönlich kannte, daß er nur durch Hörensagen von ihrem Glauben und ihrer Liebe wußte, daß also auch unser Brief ursprünglich nicht für die Ephesier allein bestimmt war (s. Einl.). — τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν = fidem, quae ad vos pertinet, i. e. vestram fidem; καθ' ὑμᾶς ist also nur eine Umschreibung des Pronomen possessivum. — Der Ausdruck πίστις ἐν τῷ κυρίῳ ist nicht durchaus gleichbedeutend mit πίστις εἰς τὸν κύριον. In dem ἐν liegt vielmehr angedeutet, daß der wahre Glaube den Menschen Christo einpflanze, in Christo seine fortwährende Quelle habe. Paulus nennt hier nur den Glauben und die Liebe, weil diese beiden die Haupttugenden des christlichen Lebens sind; der Glaube ist das Fundament, die Liebe der Gipfel; der Glaube die Wurzel, die Liebe die Blüthe. — Zu V. 16 vgl. Röm. 1, 8 ff. Zu den Worten: οὐ παύομαι εὐχαρ. ὑπὲρ ὑμῶν bemerkt Estius: non ageret gratias Apostolus pro fide et dilectione Ephesiorum, nisi utrumque sciret eius esse donum, cui gratias agit.

V. 17 f. Hier spricht der Apostel zunächst die Absicht und damit zugleich den Inhalt seiner Fürbitte für die Leser aus: „damit der Gott unsers Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung.“ Statt des gewöhnlichen δῴη (Optat. für δοίη) lesen Lachmann u. A. δώῃ (eine jonische Conjunktivform statt δῷ), weil die Construktion ἵνα mit dem Optativ gegen die Gewohnheit des N. T. ist. — Gott wird hier genannt ὁ θεὸς τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. mit Rücksicht auf die menschliche Natur Christi; ὁ πατὴρ τῆς δόξης aber in Beziehung auf die göttliche Natur desselben. Denn als ewiger Logos, als das Urwort, ist Christus der Abglanz, die δόξα oder das ἀπαύγασμα τῆς

δόξης (Hebr. 1, 3) des Vaters. Als Gottmensch aber ist er der Vermittler aller Gnaden und Gaben, deren Urquelle der Vater ist, und diesen Gedanken will eben der Apostel durch diese Ausdrücke andeuten. So im Wesentlichen schon Theodoret u. A., und dies scheint die natürlichste Erklärung des sonst nirgends im N. T. vorkommenden Ausdruckes ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Der h. Chrysostomus meint ὁ πατήρ sei hier gebraucht, um Gott als den Urheber unserer dereinstigen Herrlichkeit zu bezeichnen. Menochius will ὁ θεός durch ein Hyperbaton unmittelbar mit τῆς δόξης verbinden und den Genitiv τοῦ κυρίου... von ὁ πατήρ abhängig sein lassen. Estius löset den Genitiv τῆς δόξης in ein Adjektivum auf, und konstruirt: Deus, qui est Domini nostri Iesu Christi pater gloriosus. Die beiden letzten Deutungen sind aber zu gesucht. — πνεῦμα steht hier offenbar im Sinne von χάρισμα. Paulus bittet nun, daß Gott seinen Lesern gebe das Charisma der Weisheit und Offenbarung d. i. daß er sie in das tiefere Verständniß der christlichen Wahrheiten (σοφία) einführe, ihnen immer mehr die Geheimnisse des Glaubens aufdecke (ἀποκάλυψις). Das folgende ἐν ἐπιγνώσει läßt eine doppelte Verbindung zu. Verbinden wir es mit dem Vorhergehenden, so ist der Sinn: „daß Gott bei der Erkenntniß, die ihr schon von ihm habt, euch gebe den Geist..." Besser aber beziehen wir es mit dem h. Chrysostomus, Lachmann u. A. auf das V. 18 folgende πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμούς, welches zu dem vorhergehenden πνεῦμα σ. κ. ἀποκ. in Apposition steht und noch von δώῃ regiert wird: „(daß er euch gebe) in seiner Erkenntniß erleuchtet die Augen eures Herzens", d. i. daß er die Augen eures Herzens erleuchte, damit ihr ihn immer besser erkennt. Das αὐτοῦ geht auf Gott, und nicht, wie Einige wollen, auf Christus. Es erhellt dies aus dem αὐτοῦ V. 18. 19; erst V. 20 geht die Rede auf Christus über. Es ist aber auch bei dieser Beziehung des αὐτοῦ auf das Subjekt des Satzes nicht nöthig αὑτοῦ zu schreiben (vgl. Win. Gram. §. 22. 5. S. 143 f.). — Auffallend ist der Ausdruck ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας. Nach der sonst gewöhnlichen biblischen Psychologie sollte man erwarten ὀφθαλμοὶ

τοῦ νοός oder τῆς διανοίας. Denn der νοῦς oder die διανοία = intellectus ist das Vermögen des Erkennens und Wahrnehmens; καρδία aber = לֵב entspricht unserm „Herz" oder „Gemüth", welches das Princip des Begehrens ist. Nur dem νοῦς oder der διανοία können also, wie es scheint, im tropischen Sinne „Augen" zugeschrieben werden. Dies haben schon einige Aeltere gefühlt und deshalb καρδία in διανοία korrigirt. Sehen wir aber genauer zu, so liegt gerade in diesem Ausdrucke καρδία (die einzig richtige LA.) ein tiefer Sinn. Unser Erkennen nämlich bleibt so lange bloß etwas Aeußeres, das Erkannte wird nicht unser innerstes Eigenthum, so lange es bloß im Intellekte, im νοῦς, haftet. Erst wenn das äußere Objekt durch unsern νοῦς in die καρδία eingegangen ist, erst wenn das Gemüth, der Brennpunkt, in welchen Erkennen und Wollen zusammenkommen, das Erkannte in sich aufgenommen hat, wird dieses unser volles Eigenthum, erst dann erkennen wir in Wahrheit. Um dieses wahre lebendige Erkennen bittet nun der Apostel für seine Leser; daher ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας. — Der Zweck dieser Erleuchtung soll sein τὸ εἰδέναι ὑμᾶς. Unter diesem Wissen versteht der Apostel, nach unsrer eben gegebenen Erklärung des ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, kein bloßes Verstandeswissen, sondern, wenn man so sagen darf, ein Herzenswissen d. i. ein solches Erkennen, in welchem der Erkennende das Erkannte thatsächlich besitzt und in sich trägt. Alles wahre Wissen ist ein inneres geistiges Zeugen. Nur durch Zeugung kommen wir zur Ueberzeugung. — Der Apostel nennt nun drei Gegenstände, welche die Leser, erleuchtet von Gott, wahrhaft wissen sollen, und zwar 1) „welches ist die Hoffnung seiner Berufung." ἐλπίς ist nicht als subjektiver Zustand, sondern als objektiver Gegenstand der Hoffnung zu fassen, und τίς ist hier, wie gleich in τίς ὁ πλοῦτος, τί τὸ ὑπερβάλλον, soviel als ποταπός. Also: wie groß, wie erhaben der Gegenstand der Hoffnung ist, zu dem Gott euch berufen hat. 2) „Welches (wie groß) der Reichthum der Herrlichkeit seiner Erbschaft sei in den Heiligen." Hier wird die ἐλπὶς τῆς κλήσεως näher bezeichnet als eine Erbschaft, auf welche die Gläubigen als

Kinder Gottes (V. 5) Ansprüche haben, und deren Angeld und Bürgschaft der verliehene h. Geist ist (V. 14). ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ist eine Cumulation, welche die Gewichtigkeit der Sache gleichsam abbildet und die nicht durch adjektivische Auflösung der Genitive (z. B. ἐνδόξου κληρονομίας) zu verwässern ist. Der Zusatz: ἐν τοῖς ἁγίοις ist mehr als: „welche Gott den Heiligen versprochen hat"; vielmehr bezeichnet der Ausdruck, daß diese Erbschaft im Keime schon hienieden in den Heiligen, d. i. den Gläubigen, beginnt. Denn der wahrhaft lebendige Glaube faßt den Gegenstand der christlichen Hoffnung seiner Substanz nach in sich (vgl. Hebr. 11, 1).

V. 19 f. Die Leser sollen 3) wissen: „welches die überschwängliche Größe seiner Macht sei in Bezug auf uns, die wir gläubig sind." Also: nach dem Gegenstande der Hoffnung, der in den beiden vorhergehenden Sätzen ausgedrückt ist, sollen die Leser auch das erkennen, wodurch diese Hoffnung verwirklicht wird, nämlich die Kraft Gottes. Und daß diese in den Gläubigen bereits wirksam sei, können sie erkennen aus der Wirksamkeit der göttlichen Kraft, wie sie sich in der Auferweckung Christi offenbarte. Daher fügt der Apostel hinzu: „gemäß der Wirksamkeit der Kraft seiner Stärke, welche er wirkte in Christo, indem er ihn auferweckte von den Todten, und ihn setzte zu seiner Rechten in den Himmeln." Diese Worte drücken also den Erkenntnißgrund des vorherigen Momentes aus. Christus ist der „Erstling aus den Todten", der Erste der Auferstandenen; wie er, so sollen auch wir auferstehen, und dieselbe göttliche Kraft, die ihn auferweckte, wird auch uns auferwecken, und so unsre Erlösung vollenden. Diese göttliche Kraft ist aber schon jetzt in den Gläubigen wirksam, zuerst zu ihrer geistigen Wiedergeburt, dann auch zur körperlichen. Denn schon hienieden bildet sich in uns in der Wiedergeburt aus Christo durch göttliche Kraft der Auferstehungsleib, welcher im physischen Tode die jetzige gröbere Hülle abstreift und dereinst glorreich aus dem Grabe wieder erstehen wird. — Einige Erklärer beziehen κατὰ τὴν ἐνέργειαν... auf das unmittelbar vorhergehende πιστεύοντας:

„die wir gläubig sind zufolge der Wirksamkeit..." Dann ist der Sinn: Die Kraft Gottes, die uns, die geistig Todten, zum Glauben erweckt hat, ist dieselbe, welche in der Auferstehung Christi thätig war; aus dieser können wir also jene erkennen. Obgleich für diese Erklärung beim ersten Anblicke Kol. 2, 12 zu sprechen scheint, so ist doch die erst gegebene vorzuziehen; denn nach dem ganzen Zusammenhange ist es hier nicht die Absicht des Apostels, den Ursprung des Glaubens nachzuweisen. — *ἰσχύς* ist Stärke an sich als inneres Vermögen, *κράτος* die sich äußernde Gewalt, *ἐνέργεια* die faktische Wirksamkeit (Meyer). — Die LA. *καὶ καθίσας*, welche Lachmann nach Cod. AB Vulg. aufgenommen hat, ist der des text. recept. *καὶ ἐκάθισεν* vorzuziehen. Die Rede schreitet dann regelmäßig fort bis V. 22, wo der Apostel die Participialstruktur verläßt. Der ganze Ausdruck *καθίζειν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*, entlehnt aus Ps. 109, 1, ist hergenommen von der Sitte, wornach die orientalischen Könige ihre höchsten Diener und nächsten Vertrauten, die an der Regierung Theil nahmen, zu ihrer Rechten sitzen ließen. Hier bezieht sich der Ausdruck auf die Erhöhung der verklärten menschlichen Natur Christi (vom Logos wird dieser Ausdruck nie gebraucht), und bezeichnet, daß Christus auch als Mensch in die innigste Gemeinschaft des Vaters und damit zur Theilnahme an der göttlichen Weltregierung aufgenommen sei. Christus ist auch als Mensch der *σύνθρονος* des Vaters (vgl. Phil. 3, 20 ff. und das zu Hebr. 1, 3 Gesagte). *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* scil. *τόποις* (vgl. V. 3). Lachmann hat nach Cod. B Hilar.: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. — V 21. „Oben über jegliche Oberherrschaft und Gewalt und Macht und Herrschaft." Die vier Ausdrücke *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης* bezeichnen, wie aus dem ganzen Contexte hervorgeht, vier Rangklassen himmlischer Mächte oder Engel, und die Abstrakta stehen für die Concreta. Der h. Dionysius und der h. Gregor zählen drei Engelhierarchien, deren jede wieder in drei Unterabtheilungen zerfällt, so daß es also nach ihnen neun Ordnungen oder Chöre der Engel gibt. Die Benennungen dieser neun Chöre sind aus der h. Schrift genommen. Der „Engel" und „Erzengel"

geschieht sehr häufig, der „Cherubim“ und „Seraphim“ besonders bei den Propheten Erwähnung; vier andere Klassen nennt der Apostel hier, und Kol. 1, 16 fügt er zu diesen noch die *θρόνοι* hinzu. So haben wir dann nach der gewöhnlichen Rangordnung in der ersten Hierarchie die *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι* und *ἀρχαί*; in der zweiten die *ἐξουσίαι, δυνάμεις* und *κυριότητες*; in der dritten die *θρόνοι, χερουβίμ* und *σεραφίμ*. Uebrigens liegt die Angelologie für uns noch sehr im Dunkeln; der Dogmen gibt es hier sehr wenige, wohl aber eine große Menge von Theologumenen, namentlich bei Origenes, Dionysius, Augustin und Gregor. — Daß hier die vier Ausdrücke nur von guten Engeln verstanden werden dürfen, obgleich drei derselben, nämlich *ἀρχαί, ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* unten 6, 12 und 1. Kor. 15, 24 auch von bösen Engeln gebraucht werden, ist klar. Denn der Apostel will hier ausdrücken, daß Christus als Mensch über alle erschaffenen Wesen, auch über die höchsten, die Engel, erhoben sei. Um dieses nun ganz allgemein auszusprechen, setzt er noch hinzu: „und (d. i. und überhaupt) über jeden Namen, der genannt wird, nicht bloß in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen“, d. h. es mag ein Name ausgesprochen werden, welcher es sei, Christus ist darüber, ist erhabener, als das, was der ausgesprochene Name sagt. — *ὁ αἰὼν οὗτος* = עוֹלָם הַזֶּה bezeichnet nach alttestamentlicher Sprachweise die Weltperiode vor der Erscheinung des Messias, hier im Munde des Apostels aber die Zeit vor der Wiedererscheinung Christi; *ὁ αἰὼν μέλλων* = עוֹלָם־הַבָּא ist nach alttestamentlicher Sprachweise die messianische Zeit, im Munde des Apostels aber die Zeit nach der Wiedererscheinung Christi, die Zeit der endlichen Vollendung des Reiches Gottes (vgl. zu Röm. 12, 2).

V. 22. Die Worte: „und Alles legte er unter seine Füße“, sind genommen aus Ps. 8, 6. Dort spricht der h. Sänger zunächst von der Herrschaft, die Gott dem Menschen ursprünglich über die Natur gegeben, die dieser aber durch die Sünde verloren hat. In Christo, dem zweiten Adam, dem Menschen per eminentiam, trat nun dieses ursprüngliche Verhältniß wieder ein; er war wieder Herr=

scher über die Natur und daß er dies sei, zeigte er in den Wundern, die er verrichtete. Aber nicht bloß dies: In seiner verklärten Menschheit nimmt er Theil an der göttlichen Weltregierung; Alles hat Gott ihm unterworfen. Allerdings für jetzt noch erst bloß ideell, indem noch Vieles auf der Welt seiner Herrschaft widerstrebt; erst am Ende der Tage, wenn die Sünde und alle widerstrebenden Mächte überwunden sein werden, wird diese Unterwerfung vollständig sein. Dann wird Christus seine Herrschaft dem Vater wieder zurückgeben, und Gott wird wieder Alles in Allem sein d. h. das Reich des Erlösers wird dann nach Ueberwindung aller Sünde aufhören und das ursprüngliche Reich Gottes wieder beginnen (vgl. zu Hebr. 2, 6 ff. 1. Kor. 15, 27 f.). — Die Herrschaft des verklärten Christus nun realisirt sich hienieden in der Kirche, deren Haupt er ist. Daher: „und er setzte ihn als Haupt über Alles der Kirche.“ *διδόναι* steht wie das hebräische נָתַן = *τιθέναι*. — *ὑπὲρ πάντα* dient zur nähern Bestimmung des *κεφαλήν*. Auch die Apostel und ihre Nachfolger waren und sind Häupter der Kirche; Christus aber als Gottmensch ist das „Haupt über Alles“, das summum caput ecclesiae. Einige nehmen hier ganz unnöthiger Weise eine Trajektion an: *καὶ αὐτὸν (τὸν) ὑπὲρ πάντα (ὄντα)*. Die Vulgata übersetzt: super omnem ecclesiam, als wenn da stände *ὑπὲρ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν*.

V. 23. Hier sagt der Apostel, in wiefern Christus das oberste Haupt der Kirche sei: „welche ja (*ἥτις* = ut quae) ist sein Leib.“ Die Kirche wird hier genannt der „Leib Christi.“ Wie nämlich die Glieder des menschlichen Leibes mit dem Haupte Einen lebendigen Organismus bilden, von dem Haupte fortwährend geleitet und regiert werden, so werden auch die Gläubigen in der h. Taufe Christo wahrhaft einverleibet, werden seine, des Hauptes Glieder und bilden mit ihm Einen großen geistig-körperlichen Organismus. „Wisset ihr nicht“, sagt der Apostel 1. Kor. 6, 15, „daß eure Leiber Glieder Christi sind?“ Oder, um dieses mit andern Worten zu sagen: Der ewige Logos nahm in Christo die menschliche Natur an, um die Menschen wieder zu Gott zurückzuführen. Diese menschliche

Natur Christi ist nun verklärt erhoben zur Rechten des Vaters, um dort das unsichtbare Haupt aller derer, die wahrhaft an ihn glauben, unser fortwährender Vermittler zu sein. Aber eben weil der Logos einmal in der Fülle der Zeit sichtbar erschien und das Erlösungswerk vollbrachte, mußte er sich auch sichtbar im Geschlechte fortsetzen, um Allen und Jedem sein Erlösungswerk zu vermitteln. Und diese sichtbare Fortsetzung Christi im Geschlechte, diese fortwährend sich verjüngende Menschheit Christi, sein Leib, ist eben die äußere sichtbare Kirche. Daher nennt auch der Apostel 1 Kor. 12, 12 die Kirche (d. i. die Gesammtheit der Gläubigen in Christo) geradezu Christus, weil Christus und seine Kirche nicht geschieden werden können (vgl. zu 1. Kor. 12, 1. 12; dann auch: Röm. 12, 5; Kol. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15). — Die Kirche wird weiter charakterisirt als *τὸ πλήρωμα τοῦ ... πληρουμένου*. Es gibt von diesen Worten zwei Haupterklärungen je nach der verschiedenen Deutung des Wortes *πλήρωμα* und des Particips *πληρουμένου*. Was nun zunächst das Wort *πλήρωμα* angeht, so hat dies, wie überhaupt die nomina verbalia auf *μα* eine doppelte Bedeutung, eine aktive und passive. Aktiv genommen bezeichnet es die Thätigkeit des Füllens = *πλήρωσις*, das Füllen; in der passiven Bedeutung bezeichnet es das, womit etwas gefüllt wird, das Objekt des Füllens, den Inhalt; so z. B. bezeichnet *πλήρωμα τῆς πόλεως* „die Einwohnerschaft der Stadt." Aus dieser letztern Bedeutung ergibt sich leicht eine andere, wo es soviel heißt als „Ausfüllung, Ergänzung", complementum, im Gegensatze zu *ἥττημα* „Ausfall" (Röm. 11, 12). Halten wir nun vorläufig das Wort in dieser letzten Bedeutung fest, und wenden wir uns zu dem Genitiv *τοῦ... πληρουμένου*. Das Particip *πληρούμενον* kann in passiver und medialer Bedeutung genommen werden. Nehmen wir es mit der Vulgata (adimpletur) als Passivum, so ist *τὰ πάντα* Accusativ der Beziehung, und wir müssen, *ἐν πᾶσι* als Maskulin gefaßt, übersetzen: „die Erfüllung oder Ergänzung dessen, der in Hinsicht auf Alles in Allen erfüllt oder ergänzt wird." Dann ist der Sinn: Wie das Haupt der edelste und vornehmste Theil des menschli-

chen Körpers ist, der ganze übrige Körper gleichsam nur die Erfüllung und die Ergänzung des Hauptes ist, so ist auch die Kirche die Ergänzung Christi, ihres Hauptes. Zwar ist Christus, an und für sich betrachtet, nicht perfektibel, Nichts mangelt an seiner Vollendung; aber insofern die Kirche selbst Christus ist (1. Kor. 12, 12), insofern seine Menschheit sich in der Kirche fort und fort verjüngt und erneuert, wird er bis zum jüngsten Tage hin erfüllt und ergänzt. Indem ferner das eine Glied der Kirche gleichsam Christi Hand, das andre seinen Fuß, ein drittes seinen Mund bildet, wird Christus als das Haupt in Beziehung auf alle Theile seines Leibes ergänzt. Richtig bemerkt daher Theophylakt zu dieser Stelle: „Christus wird vervollständigt in Hinsicht auf die Hände in dem Menschen, der wohlthätig ist; in Hinsicht auf die Füße in dem, der die Kranken besucht; in Hinsicht auf die Zunge in dem, welcher lehrt. Aehnlich Estius: quae ecclesia tanquam corpus sui capitis complementum est eius, scil. Christi, qui secundum omnia, seu quoad omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent hic quidem pes eius, ille vero manus, alius autem aliud membrum et haec omnia propriis officiis distincta, non perficeretur Christus secundum rationem capitis, quia non haberet integrum et consummatum corpus. Fast ebenso auch der h. Hieronymus. Fassen wir die Worte des Apostels und nach ihnen das Verhältniß Christi zur Kirche in dieser Weise, dann haben wir hier den Grund und Keim zu der später mehr entwickelten Lehre von dem Verdienstschatze der Heiligen (vgl. zu Kol. 1, 24). — Die zweite Erklärung faßt πλήρωμα in dem Sinne von πεπληρωμένον „das Erfüllte", nimmt das Part. πληρουμένου in medialer Bedeutung und übersetzt: „das Erfüllte des Alles in Allem Erfüllenden." Dann wäre der Sinn: Christus, als das Haupt, erfüllt die ganze Kirche mit seinem h. Lebenselemente, mit seinem Geiste, er, der Alles d. i. das ganze Universum in allen seinen einzelnen Theilen erfüllt. Obwohl πλήρωμα bei den griechischen Schriftstellern wohl in dem Sinne von πεπληρωμένον vorkommt, so scheitert doch diese ganze Erklärung an dem Umstande, daß wohl von Gott, dem Va-

ter, in der h. Schrift gesagt wird, er sei oder erfülle Alles in Allem, nirgends aber von Christo. Von Christo, dem Gottmenschen, kann dieses auch nicht gesagt werden, ohne zugleich die absurde Lehre von der Ubiquität der Menschheit Christi aufzustellen, die wirklich Einige der sogenannten Reformatoren hier angedeutet finden wollten. Wir bleiben also bei der zuerst gegebenen Deutung.

Kap. 2, 1 ff. Die Kapiteleintheilung ist hier, wie oft, nicht glücklich gewählt, da die Rede ununterbrochen voranschreitet. Der Gedankenfolge nach schließt sich nämlich V. 1 genau an 1, 19 an. Dort hat der Apostel (V. 15—19) gesagt: er bitte Gott, daß er die Augen seiner Leser erleuchte, damit sie erkennen die überschwängliche Größe der göttlichen Macht, die in den Gläubigen wirksam sei, und zwar wirksam sei in derselben Art, wie sie in der Auferweckung Christi sich bereits offenbarte. Hier fährt er nun im Gedankengange fort: „Auch euch — auch uns, die wir todt waren in Sünden, hat Gott in Christo mitbelebt und mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel . . ." Was nun die grammatische Struktur angeht, so hängt der Accusativ *ὑμᾶς* nicht, wie Einige gemeint, von dem Vorhergehenden *ὑπέταξεν* 1, 22, noch auch von *πληρουμένου* 1, 23 ab, so daß mit Lachmann nach *πληρουμένου* nur ein Komma zu setzen wäre, sondern von *συνεζωοποίησεν* V. 5. Nachdem nämlich der Apostel V. 1 gesagt hat: „Auch euch, die ihr todt waret in den Uebertretungen und Sünden", macht er in seinem Gedankengange V. 2 u. V. 3 eine Digression, worin er den Zustand der Sündhaftigkeit vor der Bekehrung näher beschreibt, nimmt dann V. 4 mit *ὁ δὲ Θεὸς* in etwas veränderter Construktion den abgebrochenen Satz wieder auf, und läßt V. 5 das regierende Verbum *συνεζωοποίησεν* folgen. Also: „Auch euch, die ihr todt waret durch eure Uebertretungen und Sünden — in welchen ihr einst wandeltet nach dem Zeitlaufe dieser Welt, nach dem Herrscher über die Macht der Luft, über den Geist, welcher jetzt wirksam ist unter den Söhnen des Unglaubens, unter welchen auch wir alle einst wandelten in den Begierden unsers Fleisches, vollbringend die Gelüste des Fleisches

und der Gedanken; und wir waren von Natur Kinder des Zorns, wie auch die Uebrigen — Gott aber, welcher reich ist an Erbarmen, hat um seiner großen Liebe willen, womit er uns liebte, uns die wir auch todt waren durch die Uebertretungen wiederbelebt mit Christo (durch Gnade seid ihr gerettet), und miterweckt und mitversetzt in den Himmel in Christo Jesu, damit er zeige in den folgenden Zeiten den überschwänglichen Reichthum seiner Gnade in Gütigkeit gegen uns in Christo Jesu." καὶ ὑμᾶς „auch euch" d. i. wie Gott Christum auferweckt hat von den Todten, so hat er auch euch mit Christo auferweckt aus dem geistigen Tode der Sünde. Der Apostel hebt hier in dem ὑμᾶς zuerst die Heidenchristen hervor, unter denen früher die Sünde die grellsten Erscheinungen hervorgerufen hatte, verändert dann aber V. 5 ὑμᾶς in ἡμᾶς, um sich und alle Judenchristen mit einzuschließen. νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν heißen hier die Menschen insofern, als durch die Sünde d. i. durch die innere Abkehr von Gott, der das eigentliche und wahre Leben unsers Geistes ist, der Mensch geistig todt ist. Ueber den Unterschied zwischen παράπτωμα und ἁμαρτία s. zu 1, 7. ὑμῶν fehlt zwar in einigen Handschriften, ist aber mit Recht nach überwiegenden Auktoritäten von Lachmann aufgenommen. — V. 2 f. Hier gibt nun Paulus eine nähere Charakteristik des eben genannten Sündenzustandes. In dem περιεπατήσατε wird das Sündigen als eine herrschende Richtung, in dem ποτέ aber als eine jetzt aufgehobene dargestellt. Was dann den Ausdruck κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου angeht, so werden sonst in der h. Schrift αἰών und κόσμος als ziemlich gleichbedeutend gebraucht; hier aber, wo beide Wörter mit einander verbunden sind, müssen wir auf die Grundbedeutung von αἰών zurückgehen, wornach es ursprünglich „Leben" (von ἄω = spiro), dann „Lebensalter, Zeitalter, Zeitlauf" bedeutet. Also „nach dem Zeitlaufe dieser Welt" oder, wie wir sagen, nach dem Weltbrauche. Dieser Weltbrauch ist nun aber abhängig von dem beständigen Einflusse des Teufels, so daß der, welcher nach dem

Brauche oder Geiste dieser Welt lebt, auch nach dem Teufel lebt, ebenso wie der, welcher der himmlischen Welt gemäß wandelt, *κατὰ θεόν* lebt. Daher setzt der Apostel als erklärende Apposition hinzu: *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. Daß mit diesem ganzen Ausdrucke der Teufel soll bezeichnet werden, ist aus dem ganzen Contexte und aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauche klar. Denn auch beim h. Johannes heißt der Teufel oft *ἄρχων* und zwar speciell *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (vgl. Joh. 12, 31; 14, 30). Der Ausdruck ist hergenommen von dem Verhältnisse, worin der Teufel seit dem Sündenfalle der Menschen zu der Menschen- und Naturwelt steht. Der erste Mensch hatte nämlich ursprünglich von Gott den Beruf erhalten, die Natur zu bebauen d. h. sie zu beherrschen und zu bewachen, d. h. sie gegen das Eindringen der bösen, finstern Mächte zu bewahren. Denn es heißt 1. Mos. 2, 15: „Und Gott der Herr nahm den Adam und setzte ihn in den Garten, daß er ihn bebaute und bewahrte." Da nun aber Adam sündigte, verlor er seine Herrschaft über die Natur, die Gott ihm ursprünglich verliehen, und ließ die böse Macht, den Teufel, in dieselbe eindringen. Dieser nahm sie alsbald in Besitz und wurde nun statt des Menschen der Fürst dieser Welt. Unter seiner Tyrannei seufzte fortan nicht bloß der Mensch, sondern auch die unfreie Natur, die da ursprünglich erschaffen war, um im Dienste des Menschen ihren Schöpfer zu verherrlichen. Auch die Natur sehnt sich, wie der Apostel (Röm. 8, 19 ff.) sagt, und seufzt ebenso wie der Mensch nach Erlösung. Diese Erlösung hat zwar in Christo bereits begonnen und wird in der Kirche durch alle Geschlechter fortgesetzt; aber erst am Ende der Tage, wo der Mensch nicht bloß dem Geiste, sondern auch seinem Naturantheile, dem Leibe nach, der vollen Erlösung in Christo theilhaftig geworden sein wird, wird auch die Natur in die Erlösung eintreten; es wird dann sein „ein neuer Himmel und eine neue Erde." Dann erst wird dem Satan die Herrschaft über die Natur vollständig genommen und er selbst sein Endurtheil empfangen (vgl. 2. Petr. 2, 4). Auf diese Idee von der Besessenheit der Natur vom Teufel gründen sich auch die Exorcismen, welche die Kirche über jene

Gegenstände der Natur ausspricht, welche sie zu ihrem Gebrauche anwenden will, z. B. das Wasser. Exorcismus und Benediction ist bei Naturgegenständen dasselbe, was bei den Menschen Rechtfertigung und Heiligung ist. — Was nun den ersten Genitiv *τῆς ἐξουσίας* angeht, so erklärt sich dieser leicht aus ähnlichen Stellen. Vergleichen wir nämlich Kol. 1, 13, wo der Apostel die bösen Mächte eine *ἐξουσία τοῦ σκότους*, und Eph. 6, 12, wo er sie *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους* nennt, so ist klar, daß auch hier das Wort *ἐξουσία* nichts andres bezeichnet, als eben das „Reich der bösen Geister", dieses als Collektivum gefaßt, dessen *ἄρχων* dann der Satan ist. Schwieriger ist aber der zweite Genitiv *τοῦ ἀέρος*, oder wie mehrere Handschriften und auch die Vulgata haben: *τοῦ ἀέρος τούτου*. Die Ansichten der Interpreten weichen in der Erklärung dieses Ausdrucks von einander ab. Einige fassen ihn als Prädikat zu *ἐξουσία*: „Fürst der luftigen Macht", als sollte dadurch ausgedrückt werden, daß die bösen Mächte luftiger Natur seien. Der h. Thomas faßt den Ausdruck metonymisch (continens pro contento), also: „Luft" für die von der Luft umschlossene Erde. Dann löset sich zuletzt der ganze Ausdruck in den gewöhnlichern *ἄρχων τοῦ κόσμου* auf. Allein ist die letztere Erklärung willkührlich, so ist gegen erstere zu sagen, daß hier nicht die substantielle Beschaffenheit der bösen Geister ausgedrückt werden soll, sondern die Region ihres Aufenthaltes, der Ort ihrer Wirksamkeit. Dieses festgehalten erklärt sich der Ausdruck *τοῦ ἀέρος* aus der Parallelstelle unten 6, 12, wo statt dessen steht: *τοῦ σκότους τούτου* und *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Hiernach bezeichnet *ἀήρ* nichts anders als die niedere Luftregion, die auch von den Klassikern *σκότος* genannt wird. Also die die Erde umgebende Luftregion, die Atmosphäre, ist es nach der Lehre des Apostels, welche den Aufenthaltsort der bösen Geister bildet, und von wo aus sie fortwährend auf die ganze Natur und auf den Menschen influenziren. Eine ähnliche Ansicht von dem Aufenthaltsorte der bösen Geister finden wir, vermischt mit manchen Absonderlichkeiten, auch bei den Rabbinen (vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum II. S. 437 ff.). — Statt des Genitiv

τοῦ πνεύματος sollte man erwarten τὸ πνεῦμα als Apposition zu τὸν ἄρχοντα, und wirklich nehmen einige Erklärer an, daß der Apostel hier aus der Construktion gefallen sei. Allein ohne Noth darf man zu einer solchen Annahme seine Zuflucht nicht nehmen, und hier läßt sich der Genitiv ganz gut erklären. τοῦ πνεύματος steht nämlich parallel mit dem vorhergehenden τῆς ἐξουσίας und ist ebenfalls von τὸν ἄρχοντα abhängig. Durch ἐξουσία wird dann mehr die objektive Macht des Bösen, das Reich der bösen Geister, bezeichnet, während πνεῦμα mehr auf die subjektive Seite desselben, auf den im Menschen wirkenden Geist des Bösen geht. πνεῦμα ist hier das vom ἄρχων, dem Satan, ausgehende und in die Menschen übergehende und in ihrem Innern wirkende böse Princip, der Gegensatz des von Gott ausgehenden heiligen Geistes. — Ueber ἀπειθεία (Vulg. diffidentia) s. zu Röm. 11, 30. Der Ausdruck υἱοὶ τῆς ἀπειθείας steht hebraisirend für „die Ungläubigen." Die Wirksamkeit des bösen Geistes trat im Anfange des Christenthums, wo ihm durch das Evangelium so mächtig entgegengewirkt wurde, recht deutlich in so manchen Erscheinungen hervor; daher das nachdrückliche νῦν. — V 3. War V. 1 und 2 die Rede bloß an die Heidenchristen gerichtet, so tritt dem Apostel hier die sündliche Verderbtheit Aller so lebendig ins Bewußtsein, daß er in dem ἡμεῖς πάντες sich und die sämmtlichen Judenchristen einschließt. ἐν οἷς wollen der h. Hieronymus u. A. auf παραπτώμασι V. 1 beziehen; allein bei dieser Beziehung würden die folgenden Worte: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις höchst überflüssig nachschleppen. Passender und zugleich natürlicher ist es, mit den Meisten das Relativ mit dem zunächst vorhergehenden ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας zu verbinden: „unter welchen d. i. in deren Gemeinschaft auch wir, Judenchristen, alle einst vor unserer Bekehrung wandelten (vgl. Röm. 3, 9 ff. 11, 32; Tit. 3, 3). ἀναστρέφειν steht hier, wie eben V. 2 περιπατεῖν, von der fortdauernden Lebensrichtung — σάρξ bezeichnet nach dem johanneischen und paulinischen Sprachgebrauche die ganze Menschennatur, wie sie dermalen nach dem Sündenfalle ist, nämlich abgewandt von Gott und hingeneigt zur Sünde, schwach

und hinfällig. Die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός sind also nichts anders, als was wir im theologischen Sprachgebrauche die Concupiscenz nennen. Aus dieser Concupiscenz gehen dann einzelne aktuelle böse Gelüste, θελήματα τῆς σαρκός, und einzelne sündliche Gedanken, θελήματα τῶν διανοιῶν, hervor. — In dem καὶ ἤμεν geht Paulus aus der Participialstruktur ποιοῦντες... wieder in die oratio finita über. Statt τέκνα φύσει ὀργῆς, wie der text. rec. hat, hat Lachmann nach überwiegenden Zeugnissen die natürlichere Wortstellung φύσει τέκνα ὀργῆς aufgenommen. Der Ausdruck τέκνα ὀργῆς ist hebraisirend (vgl. z. B. בֶּן־מָוֶת) und bezeichnet „dem Zorne Anheimgefallene", irae obnoxii. ὀργή ist anthropopathische Bezeichnung der göttlichen Strafgerechtigkeit (vgl. zu Röm. 1, 18). In dem ἀνεστράφημεν ist der faktische Zustand des sündlichen Wandels, in dem ποιοῦντες... das Hervortreten desselben in einzelne aktuelle Sünden dargelegt. In dem φύσει τέκνα ὀργῆς wird aber Beides in seinem letzten Grunde nachgewiesen. Und dieser liegt in der angebornen Sündhaftigkeit jedes Einzelnen durch seinen Naturzusammenhang mit Adam. Von Natur d. i. durch unsre natürliche Geburt (vgl. Gal. 2, 15) sind wir, Judenchristen, dem Zorne Gottes anheimgefallen, wie auch die Uebrigen, nämlich die Heidenchristen. Mit vollem Rechte benutzt der h. Augustin diese Stelle gegen die Pelagianer zum Beweise, daß wir die Ursünde Adams per generationem und nicht bloß per imitationem überkommen haben. — V. 4 ff. Nach den inhaltsreichen Zwischensätzen V. 2. 3 nimmt der Apostel hier die V. 1 abgebrochene Rede wieder auf. Mit dem Accusativ aus V. 1 konnte er aber die Rede nicht füglich wieder aufnehmen, da dem Leser das Subjekt, welches seit 1, 17 nicht wieder genannt war, entschwunden sein mußte. Er fängt deshalb mit dem Subjekt ὁ δὲ θεός an, hebt seine Barmherzigkeit gegen das gefallene Geschlecht hervor, und nimmt dann V. 5 die Worte aus V. 1 wieder auf; jedoch statt des dortigen ὑμᾶς schreibt er hier ἡμᾶς, da er in den Zwischensätzen nachgewiesen, daß in Rücksicht auf Erlösungsbedürftigkeit kein Unterschied zwischen Heiden und Juden stattfinde. Statt οὖν, womit gewöhnlich im Grie-

chischen die abgebrochenen Sätze reassumirt werden, haben wir hier δέ, weil das nun zu Sagende (das reiche Erbarmen Gottes) dem V. 2 u. 3 Gesagten adversativ entgegensteht. Zum Gedanken vgl. Röm. 5, 8. — V. 5 f. Das καί gehört weder zu ἡμᾶς, „auch uns"; noch ist es eine Wiederaufnahme des καὶ ὑμᾶς V. 1, so daß es dem lateinischen inquam entspräche, wie Estius will, sondern es ist, wie es auch schon die Stellung erfordert, mit ὄντας νεκρούς zu verbinden: „die wir auch (wirklich) todt waren." Das Folgende: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι ist ein aus erregtem Gefühle entsprungener die Rede unterbrechender Zuruf an die Leser, um ihnen ans Herz zu legen, daß nicht Werke, nicht irgend welches Verdienst, sondern lediglich Gottes unverdiente Gnade der Grund ihrer Wiederbelebung d. i. ihrer Rechtfertigung sei. Unsere jetzige Vulgata hat: cuius gratia estis salvati. Das σύν in συνεζωποίησεν, συνήγειρεν, συνεκάθισεν bezieht sich auf die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, als der Glieder mit dem Haupte. Will man die tiefe Anschauung, welche der Weltapostel von dem Verhältnisse Christi zur erlöseten Menschheit, zur Kirche, hatte, recht kennen lernen, so darf man nur diese und ähnliche Stellen seiner Briefe oft und genau betrachten. Man übersehe hier nicht den Aorist. Der Apostel sagt nicht: Gott wird uns durch Christum wiederbeleben, sondern: er hat uns mit Christo wiederbelebt, er hat uns mit ihm auferweckt und in den Himmel versetzt. Alles also, was sich im Fortschritte der Zeit allmählig in dem erlöseten Geschlechte und in jedem einzelnen Gliede des Geschlechts realisirt, faßt der Apostel als in Christo mit einem Male vollendet auf. Christus als der zweite Stammvater der erlöseten Menschheit ist das reale Vorbild für alle Lebensgestaltung der Heiligen bis ans Ende. Das Gnadenleben der Gerechten des N. B. ist nur die allmählige Entwicklung des im Keime in Christo schon Gegebenen; was an ihm geschah, ist faktisch ein für allemal für Alle und für Jeden geschehen. Ja nicht bloß für Alle, sondern auch in Allen, die durch Glauben in Christum eingehen. Wie wir in unserm ersten Stammvater Alle gesündigt haben und Alle gestorben sind, die Eine Sünde und der Eine

Tod Adams sich im Laufe der Zeit in jedem Einzelnen nur entwickelt und ausgebiert, so sind wir in unserm zweiten Stammvater wirklich wieder belebt und zum Himmel aufgefahren. Seine, unsers Hauptes, Auferweckung und Himmelfahrt hat sich in uns, seinen Gliedern, nur allmählig auszuwirken. Sie beginnt hienieden geistig in der Wiedergeburt und vollendet sich am Ende der Tage in der Auferstehung von den Todten. Der Apostel sagt *συνεζωοποίησεν* und *συνήγειρεν*. Obgleich bei Christo das Wiederbeleben und Erwecken nur Ein Akt war, so hat der Apostel es hier getrennt und zwar in Rücksicht auf die S ü n d e r. Die Wiederbelebung des Sünders beginnt nämlich mit der ersten Gnade, mit der vocatio, wenn der Sünder sie annimmt. Von dieser ersten Wiederbelebung bis zur vollständigen Erweckung d. h. bis zur völligen Rechtfertigung hat aber der Sünder noch einen ganzen Proceß durchzumachen. Zu dem *συνεκάθισεν* kann man passend die Stelle 1. Kor. 6, 2 vergleichen, wo den Gläubigen das R i c h t e r a m t über die Welt zugetheilt wird. — V. 7. Wie der Apostel oben 1, 6. 12. 14 die E h r e G o t t e s als den absolut letzten Zweck der Neuschöpfung in Christo hervorhebt, so gibt er auch hier als Zweck der Wiederbelebung und Wiedererweckung in und mit Christo die Selbstverherrlichung Gottes an. Der Ausdruck: *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι*, eigentlich „die herzukommenden Zeiten", ist nicht verschieden von *ὁ αἰὼν μέλλων* (vgl. oben zu 1, 21) und bezeichnet die Zeit nach der Wiedererscheinung Christi, also die Zeit des vollendeten Reiches Christi. Dann erst wird der unendliche Reichthum der göttlichen Gnade uns in seiner ganzen Größe erscheinen. Die letzten Worte: *ἐν χρηστότητι... Ἰησοῦ* gehören zusammen und drücken aus, wodurch Gott den großen Reichthum seiner Gnade schon jetzt offenbart hat und noch mehr in den kommenden Zeiten offenbaren will, nämlich: durch die Huld, welche er uns in der Sendung und in dem Werke Christi erwiesen hat.

V. 8 f. Dieser Satz dient zur Begründung des vorhergehenden: *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος...* (daher das *γάρ*), und zugleich zur Erläuterung des abrupten Zwischensatzes V. 5: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*. Die Größe der göttli=

chen Güte, die im Erlösungswerke sich kund that, liegt besonders darin, daß die σωτηρία, unsere Rettung und unser Heil, im letzten Grunde bewirkt wird durch die Gnade Gottes: „Denn durch die Gnade seid ihr gerettet." Von Seiten des Menschen ist aber erforderlich der Glaube; daher: „vermittelst des Glaubens." Der Glaube ist erforderlich als eine unerläßliche Bedingung; denn er macht erst den Menschen empfänglich zur Aufnahme der vollen Rechtfertigungsgnade. Der Glaube ist die Grundbedingung für die subjektive Aneignung des objektiv in Christo Gegebenen; daher wird er von dem Concile von Trient die radix und das fundamentum iustificationis genannt. — Damit man aber nun nicht meine, als sei doch wenigstens der Glaube bloß unser Werk, als könnten wir durch bloße Verstandesoperationen zum wahren Glauben gelangen, setzt der Apostel parenthetisch hinzu: „und das nicht aus euch; Gottes ist die Gabe." Wir beziehen also καὶ τοῦτο mit dem h. Chrysostomus u. A. auf διὰ τῆς πίστεως, und schließen das Ganze in Parenthese ein. Andere beziehen καὶ τοῦτο auf ἐστὲ σεσωσμένοι und parenthesiren entweder gar nichts, oder bloß das letzte θεοῦ τὸ δῶρον. Allein nach dieser Deutung wird der Satz schleppend; der Apostel sagte dann mit καὶ τοῦτο... δῶρον dasselbe, was er schon durch χάριτι ausgedrückt hat. Richtig paraphrasirt Estius: hoc quod dixi „per fidem" non ita volo accipi, quasi ipsam fidem a gratia excipiam; nam „et hoc ipsum", scilicet credere, „non est ex vobis", hoc est ex viribus naturae seu liberi vestri arbitrii, quippe cum circa ea versetur, quae rationem naturalem excedunt, et inter ea bona sit, quibus ad salutem homines ordinantur. — Man übersehe nicht, daß der Apostel sagt: ἐξ ὑμῶν. Der Glaube ist allerdings von einer Seite betrachtet, auch unser Werk; denn er kommt in uns nur zu Stande durch freithätige Mitwirkung unsers Verstandes und Willens mit der zuvorkommenden Gnade; und so könnte man allenfalls wohl sagen, daß der Glaube δι' ἡμῶν sei, nicht aber ἐξ ἡμῶν. Seine letzten Wurzeln hat der Glaube immer in der Gnade Gottes. Daher setzt der Apostel hinzu: θεοῦ τὸ δῶρον. Die Vulgata schaltet dem Sinne nach

ganz richtig ein explikatives enim ein: Dei enim donum est. Eben weil die Gnade das primum movens sein muß, wodurch wir zu dem Glaubensobjekte hinbewegt werden, ist der Glaube ein Geschenk Gottes. — V. 9. Die Worte *οὐκ ἐξ ἔργων* stehen dem *τῇ χάριτι* V. 8 gegenüber; es ist also hier zu ergänzen: *ἐστὲ σεσωσμένοι*. Aus der göttlichen Gnade entspringt unsere *σωτηρία*, unser Heil, nicht aus unsern Werken. Die sogenannten Reformatoren beriefen sich für ihre Verwerfung der katholischen Lehre von dem Verdienste der guten Werke vorzüglich auf unsre Stelle. Allein ganz mit Unrecht. Denn der Apostel spricht hier offenbar nur von jenen Werken, die der Rechtfertigung vorausgehen, die wir also mit unsern natürlichen Kräften vollbringen. Er sagt ja, unsre *σωτηρία* sei nicht aus Werken entsprungen; zu dieser *σωτηρία* gehört aber die Rechtfertigung als die nothwendige Vorbedingung. Allerdings, könnten wir durch solche aus unsern bloß natürlichen Kräften entsprungenen Werke die erste Gnade und somit auch die Rechtfertigung im eigentlichen Sinne verdienen, dann hörte ebendamit die *σωτηρία* auf Gnade zu sein. Daher sagt der Apostel Röm. 11, 6: „Wenn aus Gnade, dann nicht aus Werken; sonst hört die Gnade auf Gnade zu sein.“ Damit läugnet er aber keineswegs, daß wir auch durch gute Werke unsre Seligkeit verdienen können und sollen, oder mit andern Worten, daß es überhaupt Verdienst im eigentlichen Sinne des Wortes Gott gegenüber gebe. Solche verdienstliche Werke müssen aber der Rechtfertigungsgnade nachfolgen, aus der Gnade und unserer freithätigen Mitwirkung mit der Gnade entspringen, so daß also immer das auch durch unsere Werke verdiente Heil zuletzt dennoch in der Gnade Gottes seinen Grund hat, und somit aller Selbstruhm von selbst ausgeschlossen ist. Daher: „damit nicht Jemand sich rühme.“ *ἵνα* ist hier *τελικῶς*, also durch „damit“ und nicht „so daß“ zu übersetzen. Der Zweck, warum Gott wollte, daß der Mensch nicht durch eigene Kräfte, sondern durch die Gnade zum Heile komme, war der, damit aller Selbstruhm ausgeschlossen und ihm allein die Ehre gegeben werde. Zu dem ut ne quis glorietur können wir also mit dem h. Thomas erklärend

hinzusetzen: sed ut tota gloria in Deum referatur iuxta illud Psalmi: „Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam" (vgl. 1. Kor. 1, 29 und zu Röm. 3, 27. 28).

V. 10. Zur Begründung des Vorhergehenden, daß nämlich die σωτηρία nur aus Gottes freier Gnade, nicht aus uns kommen könne, sagt der Apostel: „Denn sein Gemächt sind wir." Diejenigen, welche gerettet werden und zum Heile gelangen sollen, müssen zuerst in der Rechtfertigung wiedergeboren, neu geschaffen werden. Der Gerechtfertigte ist im eigentlichsten Sinne eine neue Schöpfung, καινὴ κτίσις (vgl. 2. Kor, 5, 17). Wer könnte sich nun aber selber neu schaffen? Dazu bedarf es eines Schöpfers, und schaffen kann nur Gott allein. Daher nennt Paulus hier die σεσωσμένοι ein ποίημα Gottes (vgl. Joh. 3, 3—8). Und er setzt hinzu: „geschaffen in Christo Jesu." Man beachte, daß hier ἐν und nicht διά steht. In Christo sind wir vom Vater neu geschaffen d. h. Christus als der Repräsentant des Geschlechts trägt in sich Alle, die durch Glauben und Liebe sein sind; seinem Leibe werden eingefügt alle diejenigen, welche durch die Gnade Gottes neu geschaffen werden: „Wenn Jemand in Christo ist, so ist er eine neue Kreatur", 2. Kor. 5, 17. — Als nächster Zweck dieser innern Neuschöpfung in Christo wird hinzugefügt: „auf gute Werke hin" d. h. zu guten Werken. Die Rechtfertigung und das Heil kommen zwar nicht ἐξ ἔργων; aber damit sind nicht alle guten Werke durchaus ausgeschlossen; vielmehr sollen aus der Wiedergeburt die guten Werke als unerläßliche Folge, als nothwendige Früchte hervorgehen. Diese guten Werke, die aus der Rechtfertigungsgnade hervorgehen, sind aber, eben weil sie in der göttlichen Gnade ihre tiefste Wurzel haben, nicht so sehr unsre Werke, als vielmehr Gottes Werke in uns. Daher: οἷς (Attraktion statt ἅ) προητοίμασεν ὁ θεός, „welche Gott vorbereitet hat" nämlich durch seine Gnade. Ehe der Mensch das Gute ins Werk setzt, hat Gott es durch seine Gnade in ihm schon vorbereitet. Damit man aber dieses Vorbereiten nicht so verstehe, als werde dadurch die Freiheit des Menschen ausgeschlossen, fügt der

Apostel hinzu: „damit wir in ihnen wandeln" d. h. daß wir durch unsern freien Willen sie ausüben und ausübend darin verharren (*περιπατεῖν* wie V. 2). — In den Worten dieses Verses liegt im Keime die ganze katholische Lehre von der Rechtfertigung und von den guten Werken enthalten. Der Gerechtfertigte ist 1) eine neue Schöpfung, ein *ποίημα* Gottes, ist also wahrhaft innerlich und nicht bloß imputative gerecht; er ist 2) geschaffen zur Ausübung guter Werke; der Gerechtfertigte kann also Werke verrichten, welche in den Augen Gottes wahrhaft gut sind. Falsch ist also der Satz Luthers: omnia iustificatorum opera esse peccata. 3) Diese guten Werke sind von einer Seite betrachtet eigentlich Gottes Werke in uns, da sie aus der göttlichen Gnade ihren Ursprung nehmen: *οἷς προητοίμασεν ὁ θεός;* sie sind aber von der andern Seite auch wahrhaft unsre Werke, Werke, welche nur durch die Zustimmung unsers freien Willens zu Stande kommen. Daher: *ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* In demselben Sinne sagt schon das Concil von Trient (sess. VI. cap. 16) mit den Worten des Papstes Cölestin: „absit, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino; cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Gottes Gaben werden dadurch für uns Verdienst, daß wir sie frei aufnehmen und mit ihnen mitwirken.

§. 3. Einheit der Heiden und Juden in Christo.

2, 11 — 3, 21.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden die göttliche Gnade, die uns in Christo zu Theil geworden, geschildert hat, erinnert er jetzt seine heidenchristlichen Leser an ihren früheren armseligen, verlassenen und hoffnungslosen Zustand, um ihnen im Gegensatze hiezu die Größe der Wohlthat des Christenthums recht anschaulich zu machen. Durch den versöhnenden Tod Christi ist die alte Scheidewand, welche Judenthum und Heidenthum trennte, niedergerissen; in Christo sind Alle Eins; Juden sowohl als Heiden sind in ihm zu Einem Leibe, zu Einer heiligen, apostolischen, katholischen

Kirche vereint. Von dieser Universalität des Reiches Gottes auf Erden hatte die vorchristliche Zeit kaum eine Ahnung; denn das Heidenthum lebte in völliger Entfremdung von Gott, das Judenthum aber war in engherzigem Partikularismus befangen. Jetzt erst ist diese hohe und tröstliche Wahrheit durch das Evangelium offenbar geworden, und Paulus ist von Gott dazu berufen, dieselbe der Welt zu verkünden. Möchten auch seine Leser, stark im Glauben und fest in der Liebe, die unendliche Liebe und Gnade, die Gott in Christo uns erwiesen, recht erkennen! das ist der innigste Wunsch und das fortwährende Gebet des Apostels.

V. 11 f. Wenn Paulus in seinem Briefe an die Römer (1, 18 ff.) den Ursprung und sittlichen Verfall des Paganismus in einer Weise schildert, welche seinen tiefen Blick in die Geschichte der Menschheit bekundet, so charakterisirt er hier mit eben so treffenden Zügen den faktischen Zustand des vorchristlichen Heidenthums und dessen Stellung zu Gott und seinem Reiche auf Erden. Beide Stellen ergänzen und erläutern sich gegenseitig und geben zusammengenommen ein vollständiges Bild des Heidenthums. „Deshalb gedenket, daß ihr einst, die ihr die Heiden im Fleische waret, die ihr Vorhaut genannt wurdet von der sogenannten am Fleische mit Händen gemachten Beschneidung, daß ihr in jener Zeit waret ohne Christus, entfremdet der Bürgerschaft Israels und fremd den Bünden der Verheißung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt." διό bezieht sich auf das V. 5—10 Gesagte: „Deshalb, weil nämlich so hohe und unverdiente Gnaden euch in Christo zu Theil geworden sind, gedenket..." Das ὅτι ποτέ wird V. 12 durch ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ wieder aufgenommen. — Zu dem ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί ist ein ὄντες zu ergänzen. ἔθνη = גּוֹיִם bezeichnet im Munde der Juden den Inbegriff aller Gottesentfremdung und Blindheit, kurz alles Verächtlichen. Um also ihren früheren armseligen Zustand zu bezeichnen, war vom Apostel Alles damit gesagt, wenn er sagte, sie seien einst die גּוֹיִם gewesen. ἐν σαρκί heißt nicht, wie man es gewöhnlich nimmt: „der fleischlichen Abstammung nach" noch auch „der fleisch-

lichen Gesinnung nach", sondern bezieht sich, wie das folgende *περιτομῆς ἐν σαρκί* zeigt, auf die Vorhaut. Am Fleische, an der unbeschnittenen Vorhaut, haftete vom jüdischen Gesichtspunkte aus betrachtet der character ethnicus. Um das Verächtliche in diesem Ausdrucke noch mehr zu markiren, fügt der Apostel als erklärende Apposition (nicht Parenthese mit Griesbach, Scholz) hinzu: „die ihr (verächtlicher Weise) Vorhaut genannt wurdet." Die Abstrakta *ἀκροβυστία* und *περιτομή* stehen hier, wie oft, für die Concreta *ἀκρόβυστοι* und *περίτμητοι*. — Die Worte *ὑπὸ τῆς — χειροποιήτου*, welche dem *ἔθνη ἐν σαρκί* gegenüberstehen, schließen einen Tadel in sich: Ihr mußtet euch mit dem schimpflichen Namen „die Unbeschnittenen" nennen lassen und zwar von solchen, die bloß am Fleische und nicht am Geiste beschnitten waren, die also gar kein Recht hatten, verächtlich auf euch herabzusehen. Die *περιτομὴ ἐν σαρκί* steht also hier im Gegensatze zu der *περιτομὴ ἐν πνεύματι* (Röm. 2, 28 f.) oder wie der Apostel Kol. 2, 11 es nennt: *περιτομὴ ἐν Χριστῷ ἀχειροποίητος*. — V. 12. Das *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* entspricht dem *ποτέ* V. 11. Der Apostel zeichnet hier mit wenigen aber kräftigen Zügen den verlassenen traurigen Zustand des Heidenthums (vgl. 4, 18. 19. Kol. 1, 21). Das Heidenthum war 1) *χωρὶς Χριστοῦ*, „ohne Christus", und man begreift leicht, was diese Worte in dem Munde eines h. Paulus sagen wollen, dem Christus die einzige Quelle alles Heils, alles Friedens, der Mittelpunkt seines ganzen Denkens und Lebens, der Gegenstand seiner glühendsten Sehnsucht, seiner heißesten Liebe war. Das Judenthum hatte die Verheißungen des künftigen Messias und diese Verheißungen waren keine bloße abstrakte Versicherungen, daß der Messias dereinst kommen werde; sondern es waren reale Verheißungen, in und mit denen der Keim des Verheißenen schon gegenwärtig war im Volke. Das Judenthum war *σὺν Χριστῷ*, indem in ihm die Inkarnation Christi sich vorbereitete. — Die Heiden waren 2) *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*. Israel bildete ein abgeschlossenes Reich mit einer theokratischen Verfassung, die Gott selbst gegeben hatte; es bildete eine äußere *βασιλεία τοῦ θεοῦ*,

in welcher Gott in ganz besonderer Weise seine Gnadenwirkungen erwies. Von dieser πολιτεία nun waren die Heiden entfremdet. In dem Ausdrucke „entfremdet" liegt angedeutet, daß sie ursprünglich mit dazu gehörten. Das Heidenthum war ausgeschieden vom Baume des Reiches Gottes, den Gott gleich nach dem Sündenfalle mit der ersten Verheißung des Messias gepflanzt hatte; es war der ungerathene Sohn, der mit seinem Erbtheil aus dem Vaterhause sich entfernt, und den Gott seine selbstgewählten Wege hatte gehen lassen. — Als entfremdet von dem Reiche Israel waren die Heiden 3) auch ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας. Der Plural διαθηκῶν bezieht sich auf die mehrmalige Erneuerung des mit Abraham geschlossenen Bundes mit den Erzvätern, mit dem Volke und mit David (vgl. Röm. 9, 4). Diese Bünde werden Bünde der Verheißung genannt, weil sie alle auf die Verheißung des künftigen Messias sich gründeten. Diesem Bunde nun waren die Heiden fremd, und daher waren sie ohne Verheißung des künftigen Heils. Ohne Verheißung waren sie aber auch 4) ἐλπίδα μὴ ἔχοντες. Man beachte, daß hier ἐλπίδα ohne Artikel steht: eben weil die Heiden die Hoffnung auf den künftigen Messias nicht hatten, entbehrten sie aller wahren Hoffnung, waren sie Menschen ohne Hoffnung überhaupt. Das μή bezieht das ἐλπίδα μὴ ἔχ. auf die Vorstellung des Subjekts des regierenden Verbums μνημονεύετε (Win. Gram. §. 59. 3). Ohne Hoffnung waren die Heiden auch außer aller realen Verbindung mit Gott. Daher nennt der Apostel sie zuletzt 5) ἄθεοι „ohne Gott, Gott–los", und setzt hinzu ἐν τῷ κόσμῳ, Vulgata: in hoc mundo d. h. in dieser bösen Welt, in der man einer sichern Hoffnung, eines festen Anhaltes an den lebendigen Gott so dringend bedarf. — Zu bemerken ist schließlich, daß der Apostel hier von der Totalität des Heidenthums im Gegensatze zu Israel spricht; diese war in der That ἄθεος, wenn auch einzelne Männer desselben zu einer reinern Gotteserkenntniß sich emporschwangen. Denn der Grundcharakter des Heidenthums als solchen war Pantheismus, also Läugnung des Einen, wahren, lebendigen Gottes.

V. 13. Im Gegensatze zu ihrem früheren elenden Zustande schildert nun der Apostel das jetzige glückliche Verhältniß seiner heidenchristlichen Leser. „Nun aber in Christo Jesu seid ihr die ehemals fern Stehenden nahe gekommen in dem Blute Christi.“ νυνὶ δὲ steht dem ποτέ V. 11 und τῷ καιρῷ ἐκείνῳ V. 12 entgegen. Früher waren sie χωρὶς Χριστοῦ, jetzt sind sie aber nicht bloß σὺν Χρ., sondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ d. h. in der innigsten Gemeinschaft mit dem Messias, der in Jesu von Nazareth erschienen ist; ihm sind sie einverleibt, in ihm wurzeln sie mit ihrem höhern Sein und Leben. — Früher waren sie μακράν „fern“, nämlich von Gott und seinem irdischen Reiche, welches er in Israel gestiftet hatte, und durften deshalb auch dem Tempel, worin Jehova in der Schechinah mitten unter seinem Volke gegenwärtig war, nur von ferne sich nahen; jetzt aber, versöhnt mit Gott durch das Opferblut Christi, dürfen sie mit diesem Opferblute sich Gott nahen, ja sie sind ihm bereits nahe gekommen, indem sie in die durch Christus gestiftete Theokratie, in die Kirche, aufgenommen sind. In dem οἱ ποτὲ ὄντες μακράν faßt der Apostel das ἀπηλλοτριωμένοι und ἄθεοι V. 12 zusammen.

V. 14 ff. Diese versöhnende Wirksamkeit übt aber Christus seiner Natur nach aus, „denn“, sagt der Apostel, „er ist unser Friede.“ Schon im A. T. wird der Messias der „Friedefürst“, שַׂר שָׁלוֹם (Jes. 9, 6), genannt, und bei der Geburt des Heilandes sangen die Engel: Friede auf Erden den Menschen, die guten Willens sind (Luk. 2, 14). Wie Christus wesentlich die Wahrheit und das Leben ist, so ist er auch wesentlich der Friede; wahrer Friede ist hienieden für jeden Einzelnen nur in ihm zu finden. Paulus hat aber hier nicht den innern Frieden des einzelnen Menschen, sondern den Frieden der gesammten Menschheit im Auge. Die ganze vorchristliche Menschheit zerfällt ihm in religiöser Hinsicht in zwei große Hälften, die scharf von einander geschieden sich schroff und feindselig gegenüber standen, Judenthum und Heidenthum. Beide Hälften hat Christus zur ursprünglichen Einheit zurückgeführt, „der da aus Beiden Eins gemacht und die Scheidewand der Umzäunung, die Feindschaft, gelö-

set hat, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob." Daß unter *τὰ ἀμφότερα* Judenthum und Heidenthum zu verstehen sei, gibt der Zusammenhang genugsam an die Hand. Beide getrennte Theile der Einen Menschheit, sagt der Apostel, hat Christus zur ursprünglichen Einheit wieder zurückgeführt; er hat die Feindschaft, die wie eine Scheidungsmauer zwischen Beiden bestand, aufgelöset. *μεσότοιχον* ist paries intermedius, „Zwischenmauer"; *φραγμός* aber = sepes, „Zaun." *τοῦ φραγμοῦ* ist Genitiv der Apposition: „die Zwischenmauer, welche in dem (bekannten) Zaune bestand." Seine nähere Erklärung findet der Ausdruck V. 15, worin erläutert wird, wie Christus die trennende Scheidewand, die Judenthum und Heidenthum in zwei feindliche Hälften schied, lösete. Er that dies dadurch, daß er „in seinem Fleische" d. i. durch Hingabe seines Leibes, durch seinen Versöhnungstod, das Gesetz der Gebote in seinen Satzungen aufhob. Unter *νόμος* ist das mosaische Gesetz als Totalganzes zu verstehen; *ἐντολαί* sind dann die einzelnen Gebote dieses Gesetzes. Verschieden gedeutet wird aber der Ausdruck *ἐν δόγμασιν*. Seiner Etymologie nach heißt *δόγμα* (von *δοκέω*) zunächst „Meinung", dann: „Willensmeinung, Beschluß, Satzung, decretum"; erst bei den spätern Kirchenvätern erhielt es die Bedeutung von „Glaubenssatz." Vergleichen wir nun die Parallelstelle Kol. 2, 14 ff., so kann es durchaus nicht zweifelhaft sein, daß Paulus hier unter *δόγματα* die einzelnen temporären Satzungen und Verordnungen z. B die Speise-, Sabbath-, Festgesetze versteht, die theils von Moses gegeben theils durch die spätern Gesetzeslehrer hinzugefügt, wie ein Zaun das ewig gültige Sittengesetz umgaben und dieses in seiner Heiligkeit aufrecht zu erhalten bestimmt waren, und die auch von den Rabbinen סְיָג oder מְתֶג, *φραγμός*, genannt werden. Diese *δόγματα* bildeten dann die eigentliche Scheidewand, das *μεσότοιχον* zwischen Judenthum und Heidenthum, nicht der *νόμος* an sich, da dieser nach seinem ewigen Gehalte auch den Heiden ins Herz geschrieben war (Röm. 2, 15). Manche einzelne Bestimmungen des mosaischen Gesetzes kann man sich nur so erklären, daß der Gesetzgeber durch dieselben bloß

und allein bezweckte, sein Volk von den übrigen heidnischen Völkern scharf zu sondern. So gefaßt schließt sich ἐν δόγμασιν ganz enge an τῶν ἐντολῶν an und dient zur nähern Bestimmung desselben: „das Gesetz der in Satzungen bestehenden Gebote.“ Hiernach ergibt sich als Sinn des Ganzen: Christus hat durch seinen Versöhnungstod, wodurch er die Sündenschuld der Menschen tilgte, diese aus der Sklaverei des starren alttestamentlichen Gesetzes befreit und zur Freiheit der Kinder Gottes zurückgeführt, indem er die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, durch seinen h. Geist in ihre Herzen ausgoß. Er hat also das Gesetz aufgehoben, nicht zwar nach seiner ewigen Seite, wornach es die ewig gültigen Grundregeln der moralischen Weltordnung enthält, sondern nach seiner irdischen Seite, rücksichtlich seiner einzelnen Satzungen und Bestimmungen, die sich auf das äußere Leben bezogen und die wie ein Zaun den Kern des Gesetzes umgaben. Mit dem Falle dieses Zaunes fiel auch zugleich die Scheidewand, welche bisher Judenthum und Heidenthum in zwei feindliche Lager trennte; jetzt erst war die Vereinigung Beider zu Einem Leibe in Christo, zu Einer katholischen Kirche möglich (vgl. zu Kol. 2, 14 ff.). — Uebrigens hatte schon der Prophet Ezechiel (37, 1 ff.) unter dem Namen der beiden Reiche Juda und Ephraim von dieser Vereinigung der Juden und Heiden in der messianischen Zeit geweissagt: „Ich (spricht der Herr) will sie (die Stämme Juda's und Ephraims = Juden und Heiden) zu Einem Volke machen im Lande; Ein König soll über Alle herrschen; es sollen nicht fürder zwei Völker sein, und sich nicht mehr trennen in zwei Reiche... Und mein Knecht David (Christus) soll König über sie sein; Ein Hirt wird über sie Alle sein.“ In demselben Sinne sagt auch Christus Joh. 10, 16: „Und ich habe andere Schaafe, die nicht aus diesem Schaafstalle sind; auch diese muß ich herbeiführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Heerde, Ein Hirt sein.“ — Von den vielen Deutungen, welche unsere Stelle erfahren hat, wollen wir hier nur einige hervorheben. Der h. Chrysostomus versteht τὴν ἔχθραν nicht von der Feindschaft, welche in Folge der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen zwischen

Juden und Heiden bestand, sondern von der Feindschaft der Juden und Heiden gegen Gott. Dadurch wird aber der Sinn der ganzen Stelle verschoben. *τὴν ἔχθραν* ist erklärende Apposition zu *τὸ μεσότοιχον*; dieses aber bezeichnet offenbar die Scheidewand, welche Juden und Heiden von einander, nicht die, welche Beide von Gott trennt. Andere wollen *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* nicht mit dem folgenden Part. *καταργήσας*, sondern mit dem vorhergehenden *λύσας* verbinden. Allein dann müßte wohl *λύσας* entweder hinter *αὐτοῦ* oder vor *τὸ μεσότοιχον* stehen. — Estius verbindet nach dem Vorgange vieler griechischen und lateinischen Interpreten *ἐν δόγμασιν* mit *καταργήσας* und versteht unter *δόγμασι* die Lehren Christi, die praecepta novi testamenti, quae sunt de fide, charitate et moribus, quae nimirum Christus in evangelio tradidit. Hiernach ergäbe sich dann der Sinn: Christus hat das mosaische Gesetz, das nur Gebote aber keine Gnadenmittel zur Erfüllung derselben hatte, aufgehoben und zwar durch seine Lehren und ewigen Wahrheiten, die er der Welt verkündigte. Allein dies wäre ein Gedanke, der sich sonst nirgends beim Paulus findet; nirgends sagt er, daß Christus das Gesetz durch Lehren, sondern überall, daß er es durch seinen Tod aufgehoben habe. — Der Zweck aber, warum Christus den trennenden Zaun des Gesetzes, der die Menschheit in Israel und Nichtisrael theilte, aufhob, ist: „damit er die Zwei schüfe in sich selbst zu Einem neuen Menschen, indem er Frieden stiftete." Judenthum und Heidenthum betrachtet hier der Apostel als zwei Persönlichkeiten, die in Christo zur Einheit zurückkehren. Wie die ganze Menschheit, ursprünglich in Adam eingeschlossen und von ihm abstammend, in ihm nur Eine Persönlichkeit, gleichsam nur Einen Menschen bildete; ebenso wird die aus Christo wiedergeborne Menschheit in ihm, dem zweiten Adam, zu Einem und zwar zu einem neuen Menschen. — Vielleicht liegt aber dieser Ausdrucksweise des Apostels noch eine andere Idee zu Grunde. Nach der jüdischen Anschauung nämlich verhalten sich die beiden Theile der Menschheit, Judenthum und Heidenthum, zu einander, wie im Geschlechtlichen Mann und Weib. Will der Apostel auf

diese Idee anspielen, dann wäre der Sinn: Wie in Adam ursprünglich die beiden geschlechtlichen Hälften der Menschheit, Mann und Weib, vereinigt waren, so sind in Christo, dem zweiten Adam, die beiden geistigen Hälften, Judenthum und Heidenthum, wieder zu der Einen ursprünglichen Menschheit vereint. — Das *ἐν ἑαυτῷ* (so ist mit der Vulgata zu lesen, und nicht mit Lachmann *ἐν αὐτῷ*) ist nicht = *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* (V. 14) und auf den Tod Christi zu beziehen; sondern es heißt: in ihm, dem Menschen *κατ' ἐξοχήν*, dem Repräsentanten des Geschlechts, sind die beiden getrennten Hälften zur vollkommenen Einigung zurückgekehrt, indem Er, der wesentliche Friede, den Frieden zwischen beiden wieder hergestellt hat. *ποιῶν εἰρήνην* geht auf *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* V. 14 wieder zurück. — V. 16. Christus hat aber nicht bloß die Absicht, die beiden getrennten und feindlich sich gegenüberstehenden Hälften der Menschheit in sich unter einander zu vereinen, sondern auch den Zweck, die in ihm vereinte Menschheit wieder mit Gott zu versöhnen, sie in ihr rechtes Verhältniß zu Gott wieder zurückzuführen. Daher fährt Paulus fort: „und damit er die Beiden zu Einem Leibe (vereinigt) mit Gott durchaus versöhnte durch das Kreuz." Das *ἐν ἑνὶ σώματι* gehört zu *ἀμφοτέρους*, und man könnte *ὄντας* ergänzen. So Estius: et ut ambos homines unum corpus effectos reconciliaret Deo per crucem. Ganz verfehlt ist die Erklärung des h. Chrysostomus u. A., welche *ἐν ἑνὶ σώμ.* mit *ἀποκαταλλάξῃ* verbinden und *σῶμα* nicht von dem mystischen, sondern von dem menschlichen Leibe Christi verstehen: „damit er die Beiden durch Aufopferung des Einen Leibes mit Gott versöhnte." Nach dieser Deutung wäre *διὰ τοῦ σταυροῦ* überflüssig und *ἑνί* durchaus ungehörig. — In *ἀποκαταλλάσσειν*, welches nur hier und Kol. 1, 20. 22 vorkommt, kann *ἀπο* „wieder" bezeichnen, aber auch den Begriff der Versöhnung verstärken: prorsus reconciliare. Letztere Bedeutung ist wohl vorzuziehen. — *διὰ τοῦ σταυροῦ* d. h. durch seinen Kreuzestod, wodurch er die Schuld des Geschlechts getilgt, die Kluft, welche die Sünde zwischen Gott und der Menschheit hervorbrachte, ausgefüllt hat. Eine nä-

here Erklärung hiervon gibt der Zusatz: „indem er die Feindschaft tödtete an demselben" nämlich: am Kreuze. V. 15 war die Rede von der Feindschaft zwischen Israeliten und Nichtisraeliten, welche Christus dadurch vernichtete, daß er die Scheidewand, welche beide trennte, die irdischen Satzungen des Gesetzes niederriß, und die beiden getrennten Hälften in sich zu einer Einheit verband. Hier ist die Rede von der Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit, die Christus ebenfalls durch das Kreuz d. i. durch seinen Kreuzestod, durch seine stellvertretende Genugthuung aufhob und vernichtete (vgl. Kol. 2, 14). — Statt ἐν αὐτῷ scil. σταυρῷ, welche LA. am meisten verbürgt ist, hat die Vulgata gelesen ἐν ἑαυτῷ „in sich." Der Sinn wird dadurch im Ganzen nicht alterirt: in semetipso i. e. in carne sua sive per carnem suam passioni expositam (Estius).

V. 17 f. Diesen Frieden, der nach V. 14 Christus selbst war, und den er nach V. 15 zwischen Juden und Heiden und nach V. 16 durch seinen Kreuzestod auch zwischen Gott und der Menschheit stiftete, hat er „gekommen verkündet"; und er hat ihn verkündet „euch, die ihr fern waret" d. i. den Heiden (vgl. V. 12 und 13). Zwar sagte unser Heiland zum kanaanäischen Weibe (Matth. 15, 24), er sei „nur gesandt zu den verlornen Schafen des Hauses Israel"; allein Christus verkündete auch den Heiden das Evangelium des Heils dadurch, daß er seinen Aposteln den Auftrag gab, alle Völker zu lehren, aller Kreatur das Evangelium zu predigen (Mark. 16, 15). Sagt er doch selbst von sich (Joh. 12, 32): „Wenn ich werde erhöht sein, will ich Alles an mich ziehen." Der Weltapostel betrachtet hier Christum nicht so sehr als Individuum, als vielmehr als Haupt der Kirche; was die Kirche im Laufe der Zeit thut, thut Christus selbst. Das ἐλθών ist also nicht mit Einigen bloß auf die leibliche Ankunft Christi auf Erden zu beschränken, sondern umfaßt alle Zeiten. Christus kommt noch immer zu einem Jeden, der ihn gläubig aufnimmt, und verkündet ihm den Frieden. — „Und er hat den Frieden (εἰρήνην ist nachdrückliche Wiederholung) verkündet denen, die nahe waren" d. h. den Juden,

welche als Volk der Verheißung und des Glaubens dem Messias und dadurch auch Gott nahe standen. — V. 18. Der Inhalt dieser Friedensbotschaft und damit zugleich das Wesen dieses von Christo uns verkündeten Friedens besteht aber darin: „daß wir durch ihn Zutritt haben, wir Beide in Einem Geiste, zum Vater." Der bildliche Ausdruck προσαγωγή ist entlehnt von der orientalischen Sitte, zum Könige nur durch einen προσαγωγεύς zu gelangen. Christus ist unser προσαγωγεύς und zwar zum Vater; er hat uns durch seinen Versöhnungstod und durch die Mittheilung des h. Geistes in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott wieder eingesetzt, so daß wir uns Gott wieder nahen und zu ihm rufen dürfen: „Abba, Vater!" und zu ihm beten können: „Unser Vater, der du bist in den Himmeln." Das οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι scil. ὄντες steht ganz parallel gegenüber dem τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι V. 16. In Christo nämlich d. h. in seiner verklärten menschlichen Natur, ist die ganze erlösete Menschheit, Juden und Heiden, zu Einem Leibe vereinigt; in dem h. Geiste aber, der über das erlösete Geschlecht ausgegossen wurde, zu Einem Geiste, so daß also die erlösete Menschheit in Christo und seinem h. Geiste vereint, Einen leiblich-geistigen Organismus bildet. Die Kirche ist der Leib Christi und dieser Leib wird belebt und durchwohnt von seinem h. Geiste. Dieser h. Geist, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, ist das Band, welches die einzelnen Glieder des Leibes Christi unter einander und mit dem Ganzen verbindet. Also Friede mit Gott und Friede der Menschen unter einander, das ist der Inhalt der Friedensbotschaft Christi.

V. 19 ff. Indem der Apostel auf die V. 12 gegebene Schilderung der Heidenwelt zurückblickt, macht er hier aus dem V. 14—18 Gesagten den Schluß: Also sind auch die Heidenchristen, ebenso wie die Judenchristen, wahre Glieder der göttlichen πολιτεία, Mitbürger des Reiches Gottes, lebendige Steine in dem Baue des Tempels, den die Kirche Christi darstellt. „Also nun seid ihr nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes." ἄρα ist folgernd, οὖν die Rede fortführend. ξένοι findet seine

Erklärung in dem Gegensatze συμπολῖται τῶν ἁγίων, und bezeichnet Solche, die nicht mit zur Theokratie, zum Reiche Gottes auf Erden, gehören. Bei τῶν ἁγίων haben wir nicht bloß an die Christen, sondern auch an die Gerechten des alten Bundes zu denken. Die göttliche πολιτεία umfaßt ja alle Zeiten. — πάροικοι = inquilini, „Schutzbürger, Beisassen" d. h. Solche, die in einer Stadt oder einem Lande leben dürfen, aber kein Bürgerrecht haben, steht im Gegensatze zu den οἰκείοις d. h. den eigentlichen Gliedern der Familie Gottes. — V. 20 ändert sich die Metapher und die „Hausgenossen Gottes" werden zu Bausteinen des Hauses Gottes: „aufgebaut auf die Grundlage der Apostel und Propheten." Die Genitive τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν können genommen werden als genit. subiect.: „Grundlage, welche die Apostel und Propheten gelegt haben" (so die meisten neuern Exegeten), und als genit. appos.: „Grundlage, welche die Apostel und Propheten sind." Letztere Fassung ist hier wegen des Folgenden entschieden vorzuziehen. Denn nach der erstern Fassung könnte unter θεμέλιος nur Christus verstanden werden; dieser wird aber gleich ἀκρογωνιαῖος genannt. Nach dieser Deutung dürfen wir dann unter προφῆται nur die Propheten des alten Bundes verstehen, und nicht mit den meisten neuern Interpreten die christlichen Lehrer, welche unten 3, 5 und sonst noch mehrmals im N. T. προφῆται genannt werden. Denn diese von den Aposteln unterrichteten und von ihnen durchaus abhängigen Lehrer konnte Paulus unmöglich die „Grundlage" der Kirche nennen. Die Einwendung, welche gegen diese Erklärung aus der Stellung der προφῆται hinter ἀπόστολοι hergenommen wird, ist von geringer Bedeutung. Paulus nennt hier die Apostel zuerst ihrer Würde und Bedeutung wegen. Uebrigens erweitert der Apostel durch den Zusatz προφητῶν das Bild, indem er auch die alttestamentliche Kirche mit hineinzieht, die ja auch auf dem Einen Ecksteine, dem kommenden Messias, ruhete, und dessen Grundlage die Propheten waren. Dem Einwurfe, daß Paulus 1. Kor. 3, 11 Christum die einzige Grundlage des Gottesbaues nenne, also hier nicht die Apostel und Propheten als

solche bezeichnen könne, begegnet gut Estius: Christus fundamentum est ecclesiae, quatenus per eius fidem in fundamento collocatam solidatur et sustentatur universum ecclesiae aedificium; apostoli vero et prophetae sunt fundamentum eiusdem ecclesiae per suum ministerium, quatenus doctrinam salutis, quae in solo Christo est, divinitus acceptam hominibus annuntiarunt, prophetae quidem obscurius, apostoli autem manifestius et clarius. — In dem Folgenden: ὄντος ἀκρογωνιαίου... Ἰησοῦ ist das αὐτοῦ nicht auf θεμελίῳ zurückzubeziehen: „dessen (nämlich der Apostel und Propheten) Eckstein Christus ist"; sondern mit Χριστοῦ Ἰησοῦ zu verbinden: „indem Eckstein Christus Jesus selbst ist." So auch die Vulgata: ipso summo angulari lapide Christo Iesu. — ἀκρογωνιαῖος = אֶבֶן פִּנָּה (Job 38, 6) ist der Haupteckstein, der das ganze Gebäude zusammenhält, der sogenannte Referentpunkt, in welchem bei einem Gebäude alle Kräfte aus- und alle Gegenkräfte einströmend gedacht werden. Dieser Eckstein des Hauses Gottes auf Erden ist Christus und zwar der historische, in Jesu von Nazareth erschienene; wird dieser daraus weggenommen, so stürzt das ganze Gebäude zusammen. Der Apostel hat hier ohne Zweifel die Worte Ps. 118, 22 im Auge: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist geworden zum Ecksteine (לְרֹאשׁ פִּנָּה)." Die auf diesem Einen Ecksteine ruhenden Grundfesten (θεμέλιος) sind die Apostel und Propheten; daher war die alttestamentliche Kirche eine prophetische, wie die neutestamentliche eine apostolische. Beide zusammen bilden aber Ein untheilbares Ganze, die Eine katholische Kirche, die mit der ersten Verheißung des Erlösers (1. Mos. 3, 15), dem Protoevangelium, begann und bis zum Ende der Tage fortdauert. Die einzelnen Bausteine endlich sind die Gläubigen des alten und neuen Testaments. Dasselbe Bild, was hier der Apostel gebraucht, kommt in der h. Schrift nicht selten vor (vgl. besonders 1. Petr. 2, 4), und ist daraus auch uns geläufig geworden. Bezeichnen wir doch mit dem Einen Worte „Kirche" sowohl die Gesammtheit der Gläubigen, als auch unsere Tempel. — V. 21. Wie der ganze Bau auf dem Ecksteine,

Christus, ruht, so hat er auch auf ihm allein seinen Zusammenhalt und sein Wachsthum: „auf welchem das ganze Gebäu zusammengefügt wächst zu einem h. Tempel im Herrn" d. h. in Christo. Das *ἐν ᾧ* beziehen wir hier und im folgenden Verse mit Estius auf *ἀκρογωνιαῖος* und nicht mit den Meisten auf *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Obgleich bei *πᾶσα* der Artikel fehlt, müssen wir es doch in der Bedeutung von „ganz" nehmen, da die Uebersetzung: „jegliches Gebäu" hier dem ganzen Gedankengange zuwider wäre. Zusammengefügt wird nun der Bau der Kirche auf dem Einen Ecksteine durch den Einen Glauben und die Eine Liebe, die Alle belebt und beseelt. Die einzelnen Glaubenswahrheiten bilden gleichsam die architektonischen Linien des Baues, nach welchen die einzelnen Steine sich legen und fügen müssen; die Liebe aber ist gleichsam das Cement, welches Stein mit Stein und mit dem Ganzen verkittet und zusammenfügt. In Christo wächst der Bau, indem er fort und fort neue Gläubige in sich aufnimmt, und er erhebt sich zu einem heiligen Tempel; zu einem heiligen, weil der h. Geist, die Quelle aller Heiligkeit, darin wohnt und die einzelnen Steine heiligt (*αὔξει* von *αὔξω*, welches eine seltnere Form für *αὐξάνω* ist). — V. 22. „Auf welchem (Ecksteine) auch ihr (Heidenchristen zugleich mit den Judenchristen) miterbaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste." Indem bei den aus Christo Wiedergeborenen aller Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben ist, werden auch die letztern als Bausteine verwendet zu dem lebendigen Tempel, worin Gott wohnt. Das *ἐν πνεύματι* fassen die meisten ältern und neuern Interpreten adjektivisch und ziehen es zu *κατοικητήριον*: „zu einer geistigen Wohnung Gottes." Der Ausdruck soll dann einen Gegensatz bilden zu dem *ναὸς χειροποίητος* der Juden. Allein besser verstehen wir *ἐν πνεύματι* mit der Vulgata (spiritu sancto) vom heiligen Geiste; dann können wir *ἐν* instrumental fassen: „vermöge des h. Geistes d. i. insofern der h. Geist in euch wohnt, werdet ihr miterbaut...", oder es in seiner gewöhnlichen Bedeutung nehmen: „in dem h. Geiste, indem der h. Geist euer Lebenselement ist, werdet ihr..."

Blicken wir zurück auf das Gesagte, so gibt uns der Apostel hier die für immer gültigen Kennzeichen der Kirche Christi. Die Kirche ist Eine (V. 14), sie bildet einen geistig-leiblichen Organismus (V. 16. 18), einen Tempel, der auf einem Fundamente, Christo, auf einer Grundlage, den Aposteln, erbaut ist (V. 20). Die Kirche ist heilig, da der heilige Geist sie belebt, und die einzelnen Glieder heiligt (V. 19. 22); sie ist katholisch, da sie alle Zeiten (V. 20) und alle Völker (V. 14) umfaßt. Die Kirche ist endlich apostolisch, da sie auf der Grundlage der Apostel ruht (V. 20), und somit in Lehre und Verfassung immer dieselbe bleibt.

3, 1. Mit der vorhergehenden Schilderung der Einheit aller Gläubigen in Christo, der Juden- sowohl als Heidenchristen, wollte der Apostel unmittelbar die Bitte verbinden, daß Gott seine Leser in dieser Einheit erhalten, daß er den Glauben und die Liebe, welche das Band der Einigkeit ist, in ihnen stärken möge. Allein kaum hat er V. 1 einen Satz angefangen, so läßt er alsbald in der Lebendigkeit seiner Empfindung sich wiederum zu einer langen Digression fortreißen, worin er seine Berufung zum Apostel, und zwar speciell zum Apostel der Heiden hervorhebt. Durch *τούτου χάριν* schließt er diesen Satz an das 2, 22 Gesagte unmittelbar an: „Deshalb", nämlich, „weil auch ihr miterbaut wurdet auf dem Einen Eckſteine, Christus, zur Wohnung Gottes im h. Geiste . . ." Es fragt sich nun aber zunächst, womit wir diesen Vers, der sich als ein unvollständiger Satz zu erkennen gibt, zu verbinden oder welches Verbum wir zu ergänzen haben? In der Beantwortung dieser Frage gehen die Interpreten weit auseinander. Erasmus, Cajetanus u. A. suppliren *εἰμί*, so daß dann V. 1 ein vollständiger Satz wird: „Deshalb bin ich Paulus ein Gefangener Jesu Christi für euch." Allein abgesehen davon, daß bei dieser Annahme die Beziehung des *τούτου χάριν* nicht klar ist, so müßte in dieser Fassung vor *δέσμιος*, weil es Prädikat ist, der Artikel fehlen. Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, ergänzen Andere nach *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* wieder *δέσμιός εἰμι*: „Deshalb bin ich Paulus der Gebundene Jesu Christi ein Gebundener für euch."

Allein diese Erklärung ist willkürlich und zu gesucht. Andere (Oekumenius, Grotius) verbinden V. 1 mit V. 8, und nehmen an, der Apostel habe bei der langen Digression V. 2—7 die Construktion vergessen, und sei V. 8 in einem Anakoluth fortgefahren und zwar so: „Deshalb bin ich Paulus der Gebundene Jesu Christi, für euch Heiden (zum Apostel ausersehen) — mir dem Geringsten von Allen wurde dieses Amt verliehen, den Heiden das Evangelium zu verkünden." Allein dieser Anakoluth wäre doch sehr hart, wenn gleich nicht ganz ohne Beispiel bei den besten griechischen Klassikern. Noch Andere verbinden V. 1 unmittelbar mit 4, 1, ergänzen somit hier aus 4, 1 *παρακαλῶ*. Für diese Verbindung scheint allerdings beim ersten Anblicke die Wiederholung des *ὁ δέσμιος* und das *οὖν* 4, 1 zu sprechen. Allein betrachten wir den Gedankengang genau, so scheint uns die Meinung entschieden den Vorzug zu verdienen, welche annimmt, daß Paulus den V. 1 abgebrochenen Satz im V. 14 wieder aufnehme, V. 2—13 also eine Parenthese bilden. Für diese Annahme spricht auch das *τούτου χάριν* V. 14, womit das *τούτου χάριν* V. 1 wieder aufgenommen wird. So Estius, Lachmann u. A. Hiernach ist also zu V. 1 aus V. 14: *κάμπτω τὰ γόνατά μου* zu suppliren, und der Gedankengang folgender: Deshalb, weil ihr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes seid, miterbaut zu einem Tempel Gottes im h. Geiste, beuge ich Paulus, der ich um Christi willen gefangen bin für euch, meine Knie, damit Gott euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden in Beziehung auf den innern Menschen d. h. damit Gott an euch das verwirkliche, was der Idee der Kirche zukommt. — Das *ὁ δέσμιος* zeigt an, daß Paulus unsern Brief in der Gefangenschaft schrieb. — Das *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* faßt Estius in dem Sinne: „um euretwillen, weil ich nämlich euch, den Heiden gepredigt habe." Allein vergleicht man V. 13, wo der Apostel von seinen Leiden für seine Leser spricht, besonders aber Kol. 1, 24, wo er sagt, er ersetze durch seine Leiden für die Kirche, was an den Leiden Christi noch mangle, so müssen wir wohl hier die Worte *ὑπὲρ ὑμῶν* in dem Sinne: „zu eurem Besten" nehmen. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander

ist dem h. Paulus eine so innige, alle Glieder der Kirche stehen ihm in einer so lebendigen Wechselwirkung, daß die Leiden und die guten Werke Eines Gliedes allen andern Gliedern zu Gute kommen. Daß in dieser Idee die Lehre von dem thesaurus ecclesiae begründet liegt, brauchen wir hier nur eben zu berühren (vgl. zu Kol. 1, 24).

V. 2. Hier beginnt nun der Zwischensatz, in welchem sich wieder, ähnlich wie 1, 3—14, in raschem Drange Gedanke aus Gedanke entwickelt. Zunächst folgt die nähere Erläuterung des vorhergehenden *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν*: „Wenn ihr nämlich gehört habt die Veranstaltung der mir für euch verliehenen Gnade Gottes." *εἴγε* „vorausgesetzt daß" Diese ganze Ausdrucksweise zeigt deutlich, daß der Apostel voraussetzte, daß nicht alle seine Leser ihn von Person kannten, sondern nur durch Andere von ihm wußten. Mit vollem Rechte darf man also aus dieser Stelle den Schluß ziehen, daß unser Brief nicht bloß und allein an die Epheſier gerichtet war, bei welchen der h. Paulus über zwei Jahre gepredigt hatte (vgl. Einl. S. 9). Das Wort *οἰκονομία* (vgl. zu 1, 10) bedeutet hier nicht, wie 1. Kor. 9, 17. Kol. 1, 25, das apostolische Amt selbst; vielmehr liegt die Beziehung auf das Amt hier in *χάρις τοῦ θεοῦ* ausgedrückt; sondern es bezeichnet nur die Art, wie der h. Paulus dieses Amt erhielt, und wird näher erläutert in dem folgenden *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν*... Paulus denkt also dabei an seine wunderbare Berufung, an alles das, was bei und in Damaskus, dann in Jerusalem geschehen war, um ihn vorzugsweise zum Heidenapostel zu bilden. Er nennt das apostolische Amt eine *χάρις*, weil es ohne alles Verdienst von seiner Seite ihm zuertheilt war, wie er V. 8 weiter erklärt.

V. 3 ff. Hier nun die nähere Erklärung, worin diese *οἰκονομία* bestehe, und zwar so ausführlich, daß darüber der Zusammenhang verloren geht: „Daß nämlich offenbarungsweise (oder „durch Offenbarung"; *κατά* von der Art und Weise, vgl. 2 Kor. 8, 8) mir das Geheimniß kundgethan wurde, sowie ich es vorher in Kürze geschrieben habe." Paulus erhielt unmittelbar von Christus seinen Beruf und seine Belehrung, und war ebenda=

durch ein wahrer Apostel und Zeuge der Auferstehung Christi; daher *κατὰ ἀποκάλυψιν*, worauf hier der Nachdruck liegt (vgl. Gal. 1, 1. 12). Was er hier unter *μυστήριον* verstehe, erklärt er hinlänglich V. 6, nämlich die Berufung auch der Heiden zum Christenthume. Das *προ* in *προέγραψα* geht nicht, wie Einige geglaubt, auf einen frühern für uns verloren gegangenen Brief des Apostels, sondern auf das oben 2, 11—22 Gesagte, und *καθώς* bezieht sich auf *ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον*: das Geheimniß wurde mir so kundgethan, wie ich es oben dargelegt habe. *ἐν ὀλίγῳ* ist = paucis verbis und nicht, wie Estius will, eine Näherbestimmung des *προ* in *προέγραψα* = paulo ante. — V. 4. *πρὸς ὅ* geht auf das, was der Apostel vorher geschrieben hat, und *πρός* bezeichnet den Maaßstab der Beurtheilung: „Wornach ihr, während ihr es leset, inne zu werden vermöget meine Einsicht in das Geheimniß Christi." *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* ist das in Christo enthaltene Geheimniß (vgl. Kol. 1, 27). Christus selbst in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ist der Inbegriff aller Geheimnisse. — Aus dieser Stelle geht wiederum hervor, daß er nicht allein an Leser schrieb, denen seine apostolische Sendung und Einsicht hinreichend aus persönlichem Umgange erprobt war, wie den Ephesiern. Diesen gegenüber hätte der Apostel sich nicht auf ein schriftliches Specimen seiner apostolischen Einsicht zu berufen brauchen, sondern er hätte auf seine persönliche Wirksamkeit unter ihnen hinweisen können. — V. 5. Das Relativum *ὅ* geht auf *μυστήριον* zurück. *γενεά* ist „Geschlecht, Generation", dann „Zeitalter." Das *ἐν*, welches der text. recept. vor *ἑτέραις* hat, ist nach den gewichtigsten Zeugnissen zu streichen. Der bloße Dativ bei Zeitbestimmungen hat nichts Ungewöhnliches. Also: „Welches (Geheimniß) in andern (d. i. in frühern) Zeitaltern nicht ist kundgethan worden den Menschenkindern, wie es jetzt geoffenbart worden den Heiligen, seinen Aposteln und Propheten, im Geiste.' Gewöhnlich wird *ἁγίοις* mit *ἀποστόλοις* verbunden; allein passender scheint es, mit Lachmann *τοῖς ἁγίοις* als Substantiv und *ἀποστόλοις* und *προφήταις* als Apposition zu fassen. Dann

hat ἅγιοι hier die gewöhnliche Bedeutung „Gläubige", und steht im Gegensatze zu den υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Die folgenden Appositionen schränken dann den allgemeinen Begriff von ἅγιοι ein. ἐν πνεύματι gehört zu ἀποκαλύφθη: „im Geiste" d. i. durch den h. Geist, das göttliche Princip der Offenbarung. Der Apostel spricht hier vergleichungsweise: es wurde in frühern Zeiten das Geheimniß den Menschen nicht so kundgethan, wie es jetzt geoffenbart wurde. Er läugnet also hiermit nicht, daß überhaupt schon früher das Geheimniß der Mitberufung der Heiden zum messianischen Reiche geoffenbart wurde. Und wirklich finden wir viele Stellen bei den Propheten des A. B., in welchen die Universalität des Messiasreiches geweissagt wurde. Vgl. Jes. 55, 5; 60, 3 ff.: „Siehe" — so redet Jesaias die durch den Messias gestiftete Gemeinde an — „siehe, Völker, die du nicht kanntest, wirst du herbeirufen, Völker, die dich nicht kannten, werden zu dir laufen, um des Herrn deines Gottes willen, des Heiligen in Israel; denn er verherrlicht dich" (vgl. oben zu 2, 14). Allein, daß dieser Eintritt der Heiden in die Kirche unmittelbar und ohne Uebernahme des mosaischen Ceremonialgesetzes geschehen könne, daß in Christo aller Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben würde, ward im A. T. nicht gesagt. Erst durch die Erleuchtung über diesen entscheidenden Punkt (Apstg. 10, 28. 15, 1 ff.) war der universelle Charakter, die Katholicität des Christenthums vollständig und klar ausgesprochen, und Paulus war vor allen andern Aposteln berufen, diese Wahrheit gegen alle Widersprüche zu vertheidigen und ins Leben einzuführen, was ihm viele Kämpfe und Leiden verursachte. — προφῆται sind hier nicht, wie oben 2, 20, die Propheten des A. B., sondern, wie schon das νῦν anzeigt, die vom Geiste Gottes ganz besonders erleuchteten Lehrer der Kirche (vgl. Apstg. 13, 1). — V. 6. Das εἶναι τὰ ἔθνη... ist nicht Absichtssatz, sondern gibt den Inhalt des μυστήριον an, und εἶναι ist mit Nachdruck vorangestellt: „Daß nämlich die Heiden (wirklich) seien Miterben und Miteinverleibte und Mittheilnehmer an seiner (Gottes) Verheißung in Christo Jesu durch das Evangelium." Die ἐπαγγελία ist die Verheißung

des messianischen Heils, welche Gott im A. T. gegeben hat. Das αὐτοῦ des text. rec. ist aber kritisch verdächtig, ebenso wie das eius der Vulgata. In der Wiederholung des συν — Mit- — will der Apostel den Hauptgedanken, daß die Heiden mit den Juden berufen seien, recht hervorheben. — Das Wort σύσσωμα „Miteinverleibte", nämlich in den Leib Christi, ist wahrscheinlich von Paulus selbst gebildet, da es sonst nicht vorkommt. ἐν Χριστῷ gehört zum ganzen Satze: in Christo, dem Erlöser, liegt die συγκληρονομία u. s. w. der Heiden objektiv begründet; die subjektive Aneignung derselben für jeden Einzelnen geschieht aber „durch das Evangelium", d. i. durch den Glauben. — V. 7. Statt des gewöhnlichen ἐγενόμην lesen Lachmann und Tischendorf die seltnere aber gleichbedeutende Form ἐγενήθην, und statt τὴν δοθεῖσαν des text. rec. hat Lachmann nach Cod. ABCD*FG die LA. τῆς δοθείσης, womit auch die Vulgata und Itala übereinstimmt, aufgenommen. Der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. Also: „Dessen Diener ich geworden bin in Folge (κατά) der Gabe der Gnade Gottes, die mir verliehen ist nach der Wirksamkeit seiner Macht." δωρεὰ τῆς χάριτος ist dasselbe mit dem obigen οἰκονομία τῆς χάριτος V. 2, es ist das dem Paulus von Gott aus Gnade verliehene Apostelamt. In seiner Befähigung zu diesem Amte, in seiner innern Umwandlung aus einem Feinde Christi in einen Freund desselben, sieht der Apostel mit Recht ein Werk der göttlichen Allmacht, eine schöpferische That Gottes. Daher der Zusatz: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, welcher zu τῆς δοθείσης μοι gehört.

V. 8 f. Die Erinnerung an das hohe Amt, welches ihm ganz ohne sein Verdienst aus bloßer Gnade von Gott verliehen, führt den Apostel zu dem demüthigen Ausspruche: „Mir dem Geringsten von allen Heiligen ist diese Gnade verliehen." ἐλαχιστότερος ist ein aus dem Superlativ ἐλάχιστος (von ἐλαχύς klein) gebildeter Comparativ (wie 3. Joh. 4 μειζότερος ein Doppelkomparativ) und bezeichnet minimo minor. Paulus nennt sich hier ungeachtet der Größe seines Berufes, den Gerin-

geren als der Geringste, und zwar nicht bloß unter den Aposteln, sondern unter allen Heiligen d. i. Gläubigen, mit Beziehung auf seine frühere Verfolgung der Kirche, wie dies deutlich aus 1. Kor. 15, 9 erhellt. Das schmerzliche Andenken an diese Thatsache tritt oft in seinen Briefen hervor (vgl. Phil. 3, 6; 1. Tim. 1, 13). Das folgende *ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι... καὶ φωτίσαι...* ist nähere Erklärung, worin diese *χάρις* bestehe: „Unter den Heiden zu verkündigen den unerforschlichen Reichthum Christi, und Alle zu erleuchten, welches sei die Veranstaltung des Geheimnisses, welches von Anbeginn an verborgen war in Gott, der Alles erschaffen hat." *ἀνεξιχνίαστος* (von *ἴχνος*, vestigium, *ἐξιχνιάζειν*, investigare) heißt impervestigabilis. Die Vulgata übersetzt es hier, wie Röm. 11, 33, durch investigabilis, da es doch eigentlich ininvestigabilis heißen müßte. Der Reichthum an Gnade und Wahrheit, den Gott uns in Christo geschenkt hat, ist wie für den Willen des Menschen unerschöpflich, so für seinen Verstand unerforschlich. — In dem *καὶ φωτίσαι πάντας* V. 9 geht *πάντας* auf die vorhergenannten Heiden: diesen allen das Evangelium zu verkündigen war die eigentliche Aufgabe des Paulus. *φωτίζειν* steht hier, wie das hebräische הָאִיר (Ps. 119, 130), im Sinne von „belehren." Bei *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* ist an das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung Christi überhaupt zu denken, dieses war in Gott verborgen *ἀπὸ τῶν αἰώνων*, „von den Weltperioden her", d. h. seitdem deren Verlauf begonnen hat, also: „von Anbeginn an." Beschlossen war dieses Geheimniß von Ewigkeit her, *πρὸ τῶν αἰώνων* (1. Kor. 2, 7); verborgen aber war es mit Gott *ἀπὸ τῶν αἰώνων*, seit Anfang der Zeiten, weil vorher Niemand da war, dem es verborgen sein konnte. Den Zusatz *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*, quippe qui omnia creavit, macht der Apostel, um anzudeuten, daß die Erlösung in Christo eine neue Schöpfung sei, also auch nur von dem Schöpfer aller Dinge ausgehen, nur in ihm verborgen sein konnte. Der Zusatz des text. rec.:

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, der sich auch bei den griechischen Interpreten findet, ist ohne Zweifel ein späterer Zusatz.

V. 10 ff. Der h. Thomas, dem Estius folgt, faßt *ἵνα γνωρισθῇ* als Folge von dem vorhergehenden *φωτίσαι πάντας*: mihi data est haec gratia manifestandi omnibus dispensationem sacramenti absconditi in Deo; unde fit, ut etiam principibus... nota fiat illa multiplex ac varia Dei sapientia. Allein ohne Zweifel ist *ἵνα* hier in seiner ursprünglichen Bedeutung als die Absicht einführend festzuhalten. Dann ist aber die Frage: wovon ist der Absichtssatz *ἵνα γνωρισθῇ* abhängig? Beziehen wir ihn auf *φωτίσαι πάντας*, dann will Paulus sagen: er habe das Apostelamt erhalten, um Alle, auch die Heiden, zu belehren über das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung Christi, damit jetzt durch die Kirche auch den Geistern die Weisheit Gottes bekannt werde. Allein da hier offenbar das *γνωρισθῇ* dem *ἀποκεκρυμμένου* und *νῦν* dem *ἀπὸ τῶν αἰώνων* entspricht, so ist die Beziehung die allein richtige, welche *ἵνα γνωρισθῇ* von *ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων* abhängig sein läßt. Also: Gott hat dieses Geheimniß von Anfang in der Absicht verborgen, „damit nun bekannt würde den Herrschaften und Mächten im Himmel durch die Kirche die viel-mannichfaltige Weisheit Gottes." Zuerst fragt es sich hier, ob unter *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* gute und böse Engel zu verstehen seien? Beide Ausdrücke werden unten 6, 12, dann Kol. 2, 15; 1. Kor. 15, 24 auch von den bösen Engeln gebraucht, und von diesen heißt es 6, 12 ebenfalls, sie seien *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. So läßt sich also aus den Worten allein mit Sicherheit Nichts schließen. Vergleichen wir aber Stellen wie 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 1, 12, so ergibt sich mit ziemlicher Evidenz, daß hier nur von den guten Engeln die Rede ist. In der letztern Stelle heißt es: „in welches (Evangelium) zu schauen selbst Engel gelüsten" d. h. welches auch die Engel mit Freuden betrachten und immer besser zu erkennen wünschen, was doch nur von guten Engeln gesagt werden kann. Ist nun aber hier von den guten Engeln die Rede, so entsteht die zweite Frage: Sind denn die Engel einer Steigerung ihrer Erkennt-

niß und zwar durch die Kirche fähig? Können sie über die Weisheit Gottes, wie diese sich in der Erlösung des Menschengeschlechts offenbart, durch die Kirche belehrt werden? Die einzig richtige Antwort auf diese Fragen liegt in dem Adjektivum πολυποίκιλος, multiformis, „vielmannichfaltig", angedeutet. Allerdings schauen nämlich die Engel in ihrer seligen Anschauung Gottes, von dem lumen gloriae erleuchtet, wie die Wesenheit, so auch die Weisheit Gottes, weil beide zusammenfallen. Allein die verschiedenen Formen, in welchen diese Weisheit Gottes im Laufe der Zeit sich offenbart, gleichsam die einzelnen Strahlen, welche in der Zeit von der Sonne der Weisheit ausgehen, schauen die Engel nicht, sondern lernen sie erst, nachdem sie in die Wirklichkeit getreten sind, kennen. So lesen wir beim Propheten Daniel Kap. 10, daß der Schutzgeist Persiens, nicht wissend, daß Gott beschlossen habe, die Israeliten aus der Gefangenschaft zu befreien, dem Erzengel Gabriel und Michael Widerstand leistete. Um hier ein analoges Beispiel anzuführen, so wissen die Engel ohne Zweifel, daß Gott dereinst die Welt richten werde; aber den Tag und die Stunde wann, und die nähern Umstände, unter welchen das Gericht eintreten werde, wissen sie, wie unser Heiland selbst versichert, nicht. Ebenso ist es nun auch hier. Allerdings kannten die Engel den Rathschluß Gottes, durch Hingabe seines eingebornen Sohnes das Menschengeschlecht zu erlösen; aber die Art und Weise, wie diese Erlösung in der Kirche sich realisire, die einzelnen Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Güte, lernen sie erst in ihrem Hervortreten in der Kirche, also erst ex effectu, kennen. Und da die göttliche Weisheit sich in der Kirche immer neu und in verschiedener Weise offenbart, so kann man mit Recht sagen, daß die Engel fortwährend thatsächlich durch die Kirche belehrt werden. So der h. Thomas (Sum. p. I. quaest. 57 art. 5) und Estius. — Uebrigens gehört unsre Stelle zu jenen beachtenswerthen Stellen des N. T., in welchen die Erde mit den Menschen als der Hauptschauplatz der Thaten Gottes, oder wie man wohl gesagt hat, als das Golgatha des Universums, als der geistige Mittelpunkt des Weltalls erscheint. An den Vor=

gängen auf ihr nimmt das ganze Universum, nehmen auch die Engel nicht bloß in der Anschauung, sondern auch in der thatsächlichen Rückwirkung Antheil. „Zum Schauspiele sind wir geworden", sagt der Apostel 1. Kor. 4, 9, „der Welt, den Engeln und Menschen." — V. 11. Das *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων* beziehen wir am besten mit Estius auf das vorhergehende *γνωρισθῇ* und nicht mit Andern auf *πολυποίκιλος σοφία*. Bei der letzteren Beziehung müßte der Artikel wiederholt sein. Also: Damit die viel-mannigfaltige Weisheit Gottes jetzt kund würde „nach dem ewigen Rathschlusse, den er vollzogen hat in Christo Jesu unserm Herrn." *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων* eigentlich „nach dem den (frühern) Aeonen angehörenden d. i. ewigen Rathschlusse." Gott ist unveränderlich; daher wußte und wollte er die zeitliche Offenbarung seiner Weisheit schon von Ewigkeit; vollzogen aber hat er seinen ewigen Rathschluß in Christo unserm Heilande, der in Jesu von Nazareth erschienen ist. — Das Relativum *ἣν* kann nach dem griechischen Text und auch nach der Uebersetzung der Vulgata bezogen werden auf *πρόθεσιν* und auch auf *σοφία*. Der h. Hieronymus ist für die letztere Beziehung; die natürlichste ist aber die erstere. Das Verbum *ποιεῖν* nehmen wir hier in der nicht selten vorkommenden Bedeutung „vollziehen, realisiren", und nicht mit Estius in dem Sinne von „fassen." — Der Gedankengang von V. 8 bis hieher ist also: Gott hat mir das Apostelamt verliehen, damit ich Alle bekannt mache mit dem Geheimniß der Erlösung, ein Geheimniß, welches Gott von Anbeginn an verborgen hat, um es jetzt dem ganzen Universum durch die Kirche kundzuthun, in Gemäßheit seines ewigen Rathschlusses, welchen er in der Zeit in Christo Jesu realisirt hat. — V. 12. „In welchem wir haben den Muth und den Zutritt in Zuversicht." Ueber *παῤῥησία* s. zu Hebr. 3, 6. *τὴν προσαγωγὴν* (scil. *πρὸς τὸν πατέρα*) *ἐν πεποιθήσει* d. i. den zuversichtlichen Zutritt. Die Folge des in Christo ausgeführten ewigen Rathschlusses Gottes ist also, daß wir in ihm, unserm Erlöser, muthig und zuversichtlich zu Gott unserm Vater treten können, da wir in ihm die verlorne Kindschaft wiedererlangt haben. Ein solcher Muth und ein

solches vertrauensvolles Herannahen zum Vater erwächst uns aber nur aus dem Glauben an Christum. Daher der Zusatz: „durch den Glauben an ihn." αὐτοῦ = εἰς αὐτόν.

V. 13. Dieser Satz schließt sich mit διο enge an das Vorhergehende an, so daß hinter αὐτοῦ V. 12 nur ein Komma zu setzen ist; und es ist ganz verfehlt, wenn Tischendorf hier einen neuen Absatz beginnt, oder wenn Andere meinen, der Apostel nehme mit διό das τούτου χάριν des ersten Verses wieder auf. Der Gedankengang gestaltet sich aber verschieden, je nach den verschiedenen Accusativen, die wir zu αἰτοῦμαι und ἐγκακεῖν ergänzen. Ergänzen wir zu beiden Verbis den Accusativ ὑμᾶς, dann schließt sich dieser Vers an den unmittelbar vorhergehenden an, und der Gedankengang ist der: „Deshalb weil wir in Christo Muth und volles Vertrauen zu Gott haben können, bitte ich euch, daß ihr nicht muthlos werdet bei meinen Leiden für euch, welche euer Ruhm sind." Andere wollen zu αἰτοῦμαι den Accusativ τὸν θεόν und zu ἐγκακεῖν den Accusativ μέ ergänzen. Dann schließt sich dieser Satz an das V. 8—10 Gesagte an und zwar so: „deshalb, weil ich als Apostel einen so hohen Beruf habe, bitte ich Gott, daß ich nicht muthlos werde." Erstere Deutung, mit welcher auch die Vulgata übereinstimmt, ist durchaus vorzuziehen, und die Ergänzung von ὑμᾶς zu αἰτοῦμαι findet ihre Rechtfertigung in Stellen wie 2. Kor. 5, 10; 6, 1; 10, 2; Hebr. 13, 19, wohingegen die Ergänzung von τὸν θεόν durchaus willkürlich ist. — ἥτις steht durch Attraktion von δόξα statt αἵτινες scil. θλίψεις. Dieser Zusatz erhält das Motiv, weshalb die Leser nicht muthlos werden sollen (ἥτις = quippe quae), und Paulus will sagen: Weit entfernt, daß die Leser durch seine Leiden sich entmuthigen lassen, sollen sie dieselben vielmehr für ihren Ruhm ansehen und sich dadurch im Vertrauen stärken lassen. Denn da Gott ihm diese Leiden nur zu ihrem Besten (ὑπὲρ ὑμῶν) zusendet, so zeigt er dadurch, wie hoch er sie schätze.

V. 14 f. Nachdem der Apostel im vorhergehenden V. bereits zu seinem eigentlichen Thema wieder eingelenkt hat, nimmt er hier, wie wir schon oben zu V. 1 bemerkten,

mit τούτου χάριν den V. 1 abgebrochenen Satz wieder auf. Dem Gedankengange nach schließt sich also dieser Vers unmittelbar an 2, 22 an: „Deshalb, weil auch ihr miterbaut seid in Christo zu einem Tempel Gottes d. h. weil auch ihr Glieder der Einen Kirche Christi seid, beuge ich meine Knie vor dem Vater." Das Beugen der Knie ist als Symbol der Andacht und Demüthigung vor Gott genannt. Der Zusatz des text. rec.: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, den auch die Vulgata hat, ist kritisch sehr verdächtig, denn er fehlt in Cod. ABC und auch in den alten Handschriften der Vulgata, und ist deshalb von Lachmann, Tischendorf u. A. gestrichen. — V. 15. Das ἐξ οὗ geht selbst auch dann, wenn wir den Zusatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ lesen, auf τὸν πατέρα. Einige Interpreten haben nun das Wort πατριά in dem Sinne von πατρότης „Vaterschaft" gefaßt, und so scheint es auch die Vulgata genommen zu haben, welche „paternitas" übersetzt. Der h. Hieronymus erklärt dann die Stelle so: „Wie Gott der allein Gute Andere gut macht, der allein Unsterbliche Unsterblichkeit verleiht, so verleiht er als der alleinige Vater auch Andern, daß sie Väter seien." Ebenso Theodoret: ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατήρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο. Allein diese Deutung ist deshalb unpassend, weil ἐν οὐρανοῖς dasteht, welches nur auf die Engelwelt gehen kann; in der Engelwelt gibt es aber keine Zeugung und Fortpflanzung und also auch keine Vaterschaft. Wir müssen also hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen, wornach es die Gesammtheit derer bezeichnet, welche von einem πατήρ abstammen, also = φυλή, gens, familia, „Geschlecht" (vgl. Luk. 2, 4; Apstg. 3, 25). Der entsprechende hebräische Ausdruck ist: בֵּית אָב, welches die LXX mit πατριά übersetzt. Also: „Von welchem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen führt." ὀνομάζεσθαι ἐκ τινός in der Bedeutung: „von einem den Namen führen, nach einem benannt werden", kommt auch bei den Klassikern vor, und gibt hier einen passenden Sinn. Es ist also nicht nöthig, mit Estius ὀνομάζεσθαι geradezu in der Be-

deutung von „existere, originem ducere“ zu nehmen. Das Wort πατριά bildet hier eine Paronomasie zu dem vorhergehenden πατέρα, die wir aber im Deutschen nicht wiedergeben können. Statt nämlich einfach zu sagen: „Ich beuge meine Knie vor dem Allvater, oder, vor dem Vater aller Engel und Menschen" drückt sich der Apostel bezeichnender in einem Wortspiele aus: „von welchem jedes Geschlecht im Himmel und auf Erden den Namen führt", nämlich den Namen πατριά, weil Gott der πατήρ Aller ist. — Paulus denkt sich die verschiedenen Engelklassen als ebenso viele πατριαί, daher sagt er: „jedes Geschlecht im Himmel."

V. 16 f. Das ἵνα δῷ (nach anderer LA. δώῃ, vgl. 1, 17) führt die Absicht des κάμπτω τὰ γόνατά μου ein, und gibt damit zugleich den Inhalt des Gebetes an. Paulus bittet nun zuerst: „daß er (der Vater) euch nach dem Reichthume seiner Herrlichkeit verleihen wolle, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist in Beziehung auf den innern Menschen." κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ d. i. nach seiner unendlichen Macht und Güte, worin er sich unter den Menschen verherrlicht. — Der Ausdruck δυνάμει κραταιωθῆναι bildet den Gegensatz zu dem ἐγκακεῖν V. 13. — εἰς ist nicht = ἐν, sondern zeigt die Richtung der Wirksamkeit des h. Geistes an. Was den Ausdruck ὁ ἔσω ἄνθρωπος angeht, so bezeichnet er, wie schon zu Röm. 7, 23 bemerkt ist, die höhere geistige Natur des Menschen, das vernünftig sittliche Ich; diesem gegenüber steht der ἔξω ἄνθρωπος, der äußere, fleischliche, thierische Mensch. Vor dem Sündenfalle herrschte völlige Uebereinstimmung im Menschen, indem das Fleisch dem Geiste gehorchte; mit der ersten Sünde trat aber der äußere und innere Mensch, die σάρξ und der νοῦς, aus einander, so daß fortan ein anderes Gesetz im äußern, ein anderes im innern herrscht; und zwar hat der äußere psychische Mensch die Uebergewalt erhalten über den innern, pneumatischen. Soll das rechte Verhältniß wieder hergestellt werden, so muß der innere Mensch gestärkt werden, daß er den äußern beherrsche, und dies geschieht nur durch das göttliche Pneuma. Es folgt übrigens

aus dieser Stelle, daß der Mensch durch den Sündenfall der Stammeltern nicht durch und durch böse geworden, so daß fortan die Sünde die eigentliche Substanz des gefallenen Menschen bildet, wie dies bekanntlich Luther behauptete; vielmehr besitzen wir von Natur aus noch immer das Vermögen, Gott und seinen Willen zu erkennen und zu wollen, nur bedarf dieses Vermögen, um zur Thätigkeit zu kommen, der Anregung und Stärkung von Gott (vgl. zu Röm. 7, 16 ff.; 1. Kor. 2, 14 ff.; 15, 44). — Der Apostel bittet zweitens V. 17: „daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne." Die Leser waren zwar schon zur Gemeinschaft mit Christo aufgenommen, waren als Glieder dem Leibe Christi eingefügt durch die Taufe und somit in Christo; nun sollen sie sich aber auch von Christo durchwohnen lassen. Wie sie in Christo, so soll auch Christus in ihnen und zwar in ihren Herzen wohnen. Dies geschieht aber nur durch den wahren durch Liebe belebten Glauben.

V. 18 f. Das *ἐν ἀγάπῃ — τεθεμελιωμένοι* ist nicht mit Tischendorf durch ein Komma von dem folgenden *ἵνα* zu trennen und so mit dem Vorhergehenden zu verbinden; denn dann müßten, die Participia auf *ὑμῶν* bezogen, die Genitive *ἐῤῥιζωμένων* und *τεθεμελιωμένων* stehen; auch dürften es nicht Perfekta sein, da bei dieser Beziehung hier von einem Zustand die Rede wäre, in welchen die Leser noch kommen sollen. Vielmehr gehören diese Participia zum Folgenden: *ἵνα ἐξισχύσητε...*, und es ist zu übersetzen: „Damit ihr in Liebe gewurzelt und gegründet vermöget inne zu werden mit allen Heiligen, was sei die Breite und Länge und Tiefe und Höhe, und zu erkennen die die Erkenntniß übersteigende Liebe Christi." Also: durch die Kräftigung ihres innern Menschen vermittelst des h. Geistes, durch das Innewohnen Christi in ihren Herzen, sollen die Leser fest werden in der Liebe und in der Liebe fest geworden sollen sie die Größe der Liebe Christi, wie sie sich im Erlösungswerke geoffenbart hat, soviel es dem Menschen möglich ist, nach allen Seiten begreifen. Das *ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι* ist mit Nachdruck vorangestellt, weil nur die lie-

bende Seele Gottes und Christi Liebe recht erkennen und fühlen kann. Die Liebe soll gleichsam der Boden sein, worin der Christ mit seinem ganzen Sein wurzelt, die Grundlage, worauf er das Gebäude seiner Tugend gründet. Das Objekt, welches die Leser mit allen Gläubigen (ἅγιοι) nach der Länge, Breite, nach der Höhe und Tiefe d. h. nach seinem ganzen Umfange, nach allen Dimensionen, erfassen und erkennen sollen, ist die im folgenden Verse ausgedrückte *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*. Statt daß nun der Apostel gleich nach *ὕψος* hinzusetzte: *τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ*, fügt er, um mit Einem Worte Alles zu sagen, noch hinzu: *γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην*. Die „Breite" bezeichnet die Ausdehnung der in der Erlösung sich offenbarenden Liebe Christi, indem sie von einem Ende der Welt bis zum andern reicht d. i. auf alle Menschen sich erstreckt. Die „Länge" bezeichnet ihren Ursprung und ihre Dauer; sie ist von Ewigkeit in Gott beschlossen, währt durch alle Zeiten und reicht bis in die Ewigkeit hinein. Die „Höhe" bezeichnet die Erhabenheit des Geheimnisses der Liebe Christi über alle menschlichen Begriffe, so daß sie selbst den Engeln erst recht kund wird durch die Kirche (V. 10). Die „Tiefe" endlich bezeichnet das Hinabreichen der Liebe Christi in das Reich der Todten, indem Christus hinabstieg in die Unterwelt, und „den Geistern im Gefängnisse predigte" (1. Petr. 3, 19), d. i. ihnen sein Erlösungsverdienst zuwandte. Uebrigens spielt hier der h. Paulus nach der Meinung des h. Thomas auf die schöne Stelle bei Job 11, 8. 9 an, wo es von der Majestät Gottes heißt: „Willst die Tiefe Gottes du erreichen, oder zu des Mächt'gen Gipfel reichen? Sie ist himmelhoch — was willst du thun? Tiefer als die Höll' — was weißt du? Länger als die Erd' an Maaß, breiter ist sie als das Meer!" — In dem *γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνάσεως ἀγάπην* liegt, die Sache bloß natürlich betrachtet, ein Widerspruch; denn wie kann das Unerkennbare erkannt werden? Aber dieser scheinbare Widerspruch enthält eine tiefe Wahrheit. Das ist nämlich gerade die Unendlichkeit der Liebe Christi zu uns, daß sie, wie tief auch das menschliche Erkennen in sie eindringt, doch unausdenkbar ist, immer wieder neue Seiten der Erkennt-

niß darbietet. Wie nach Sokrates das wahre Wissen des Menschen darin besteht, zu wissen, daß man Nichts weiß, so besteht die wahre Erkenntniß der Liebe Christi darin, zu erkennen, daß sie alle Erkenntniß übersteigt. — Die Schlußworte: ἵνα πληρωθῆτε... beziehen sich auf alles Vorhergehende, um welches der Apostel für seine Leser Gott bittet. Er hat zu Gott gebeten, daß er seine Leser kräftigen wolle im innern Menschen durch den h. Geist; daß Christus durch lebendigen Glauben in ihnen wohne; daß sie selbst in der Liebe wurzelnd wachsen mögen in der Erkenntniß der unendlichen Liebe Christi, wie sie sich in der Erlösung kund gethan hat; — um alles dieses nun hat er gebeten: „damit ihr erfüllt werdet bis zur ganzen Fülle Gottes." Ueber die Bedeutung des Wortes πλήρωμα haben wir schon oben zu 1, 23 gesprochen. Nehmen wir das Wort hier im aktiven Sinne, so müssen wir übersetzen: „bis zur ganzen Füllung Gottes", d. h. bis Gott mit seinen Gnadengaben euch ganz erfüllt. Nehmen wir aber πλήρωμα in passiver Bedeutung, id quo res impletur, dann ist der Sinn: bis Gott mit der ganzen Fülle seiner Gnaden in euch wohnt. Letztere Fassung ist vorzuziehen.

V. 20 f. Der Apostel schließt sein Gebet und damit den ganzen ersten Theil seines Briefes mit einer vollen und feierlichen Doxologie. Aehnliche Doxologien finden wir Röm. 9, 5; 11, 36 und besonders Röm. 16, 25—27. „Dem, der über Alles hinaus zu thun vermag über die Maaßen mehr als das, was wir bitten und verstehen, vermöge der Kraft, welche in uns wirksam ist, ihm sei die Ehre in der Kirche und in Christo Jesu, auf alle Generationen des Zeitalters der Zeitalter hin, Amen." Das ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα... dient zur nähern Bestimmung des allgemeinen und unbestimmten ὑπὲρ πάντα: was Gott durch seine Gnade in uns zu wirken vermag, geht über Alles hinaus, übersteigt sogar unsre Wünsche, ja auch unser Verständniß. Zu αὐτῷ ἡ δόξα ist εἴη zu ergänzen. Wir lesen mit der Vulgata, Lachmann, nach Cod. ABC. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dann bezeichnet ἐν

ἐκκλησίᾳ gleichsam den äußern Bereich, in welchem Gott gepriesen werden soll; ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aber die geistige Sphäre, in welcher diese Lobpreisung vor sich gehen soll. Nur dann, wenn der Mensch durch Glauben und Liebe in Christo ist, kann er Gott wahrhaft lobpreisen. — Der ganze Ausdruck: εἰς πάσας... αἰώνων ist nur eine Umschreibung der Ewigkeit. γενεαί bezeichnet eigentlich die kurzen Räume der menschlichen Lebensdauer; αἰῶνες sind die größern Zeiträume. Diese αἰῶνες in ihrer Totalität in αἰών zusammengefaßt drücken den metaphysischen Begriff der Ewigkeit aus.

Zweiter, paränetischer Theil.

(4, 1 — 6, 24.)

§. 4. Ermahnung zur Einigkeit.

4, 1 — 16.

Der Grundgedanke, der sich durch die ganze vorhergehende dogmatische Exposition zog, war: In Christo sind Alle, Juden sowohl als Heiden, mit Gott versöhnt und zu Einem Leibe vereinigt; in ihm sind Alle zu Einem neuen Menschen umgeschaffen, bilden Eine große Gemeinschaft, worin aller Unterschied zwischen Heiden und Juden aufgehoben und vernichtet ist. An diese große Wahrheit knüpft nun der Apostel die Ermahnung besonders an seine heidenchristlichen Leser, daß sie es nicht bloß bei dieser äußern Einheit bewenden lassen, sondern auch innerlich geistig Eins zu sein trachten in wechselseitiger Liebe; daß sie von dem frühern heidnischen Wandel mit seinen Lastern ablassen und sich immer mehr eines wahrhaft christlichen Lebens befleißigen in treuer Erfüllung der Standespflichten, im ernstlichen Kampfe wider die Sünde verbunden mit anhaltendem Gebete.

V. 1 ff. Was die Verbindung der einzelnen Satztheile V. 1—4 angeht, so verbinden wir am besten das Particip *ἀνεχόμενοι* mit dem vorhergehenden *μετὰ μακροθυμίας*. Schon die Wiederholung der Präposition *μετά* deutet auf diese Verbindung hin. Wir ziehen dann mit Lachmann *ἐν ἀγάπῃ* zu dem folgenden *σπουδάζοντες...*, und verknüpfen endlich *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* mit *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα* V. 4, dabei *ὄντες* ergänzend. So wickelt sich die Rede ganz natürlich ab und stehen die einzelnen Satztheile in harmonischem Gleichmaße. Also: „Ich, ermahne euch also, ich der Gebundene im Herrn

würdig zu wandeln des Berufes, wozu ihr berufen seid, mit aller Demuth und Sanftmuth, mit Langmuth einander ertragend, beflissen in Liebe zu bewahren die Einheit des Geistes, im Bande des Friedens Ein Leib und Ein Geist, wie ihr ja auch berufen seid zu Einer Hoffnung eures Berufes." *οὖν* charakterisirt die jetzt folgende Ermahnung als Folgerung aus der ganzen vorhergehenden Belehrung. Das *ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ* spricht Paulus aus im Hochgefühle seiner Würde, die ihm dadurch zu Theile geworden, daß er gewürdigt wurde „im Herrn", d. i. in seiner Sache, also um seinetwillen Fesseln zu tragen; er fügt es hinzu, um seiner Ermahnung mehr Nachdruck zu geben. — *ἧς* steht durch Attraktion für *ᾗ*. Der Beruf, wozu sie berufen sind, ist bereits oben 2, 19 näher erklärt: sie sind berufen zu sein „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes." Wahre Mitbürger der Heiligen, würdige Hausgenossen und Kinder Gottes sind sie aber nur dann, wenn sie sich unter einander lieben und im Frieden leben. Dies setzt der Apostel V. 2 ff. des Nähern aus einander, indem er die Gesinnungen angibt, mit welchen dieser Wandel vor sich gehen soll. Das Folgende ist also nur eine nähere Exposition des *ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως*. Die Grundtugend und Basis aller Eintracht, alles Friedens ist die *ταπεινοφροσύνη*, das „gering von sich Denken", die Niedertracht (im Sinne der altdeutschen Sprache) d. h. die Demuth. Wie der Stolz die Wurzel aller Zwietracht ist und aller Trennung der Gemüther, so die Demuth die Wurzel aller Eintracht. Daher stellt der Apostel sie an die Spitze. Aus der Demuth wachsen dann als natürliche Aeste hervor Sanftmuth und Langmuth im Ertragen der Fehler und Schwächen Anderer, ebenso wie aus dem Stolze Härte und Jähzorn entspringen. — V. 3. Statt *ἀνεχόμενοι* und *σπουδάζοντες* müßte eigentlich der Accusativ stehen, da beide Participia noch abhängig sind von *παρακαλῶ ὑμᾶς*. Solche Anakoluthe finden sich aber häufig bei Paulus z. B. Kol. 2, 2; 3, 16; 2. Kor. 9, 10. 11. 13 (vgl. Win. Gram. §. 64 II. 2). In Liebe sollen sie zu bewahren suchen die Einheit des Gei-

stes d. h. die Einheit in der Gesinnung, in der religiösen Ueberzeugung, im Glauben. Denn die Liebe ist das geistige Band, was die Menschen mit einander verbindet. Aus der Liebe aber entspringt der Friede, der da ist das äußere Band, welches alle Christen umschlingen soll. Verbunden aber durch das innere Band der Liebe und durch das äußere Band des Friedens sind Alle Ein Leib und Ein Geist in Christo. Gewöhnlich nimmt man ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα als Satz für sich und ergänzt ἐστί: „Ein Leib ist und Ein Geist." So gefaßt enthielte dieser Satz das Motiv zu dem vorhergehenden σπουδάζοντες . . . τῆς εἰρήνης. Estius faßt die Worte als eine Ermahnung: ut cum sitis unum corpus, sitis etiam unus spiritus. Die natürlichste und einfachste Erklärung ist aber die zuerst gegebene. — Das Folgende: καθὼς καὶ ἐκλήθητε... gibt den Grund an, warum es für sie so ganz natürlich sei, äußere und innere Einheit zu bewahren. Denn was die Menschen zu einer einträchtigen Korporation zu vereinigen pflegt, ist die Einheit des Zweckes, den sie verfolgen. Menschen, die dasselbe Ziel im Auge haben, schließen sich naturgemäß an einander. Die Gläubigen haben nun alle dasselbe Ziel, Eine Hoffnung liegt Allen vor, nämlich die ewige Glückseligkeit. ἐλπίς ist auch hier, wie oben 1, 16, im objektiven Sinne zu nehmen = res sperata.

V. 5 f. Paulus gibt noch weitere Momente an, auf welche die Einheit der Gläubigen sich gründet. Es ist zu dem εἷς κύριος κ. τ. λ. ein bloßes ἐστί zu ergänzen. Die Menschen schließen sich äußerlich wie innerlich näher an einander, wenn sie Ein gemeinsames Oberhaupt haben und mit diesem und unter einander durch dieselbe innere Ueberzeugung und durch dasselbe äußere Abzeichen verbunden sind. Auch dieses ist bei den Gläubigen der Fall; denn sie Alle haben Einen Herrn, Jesum Christum, und sind mit diesem und unter einander verbunden innerlich durch Einen Glauben und äußerlich durch Eine Taufe. — V. 6. Endlich ist es noch die gemeinschaftliche Abstammung, welche die Menschen näher an einander knüpft; Kinder Eines Vaters, Verwandte, die ex uno stipite sind, schließen sich naturgemäß nahe zusammen. Auch dieses Band umschlingt die

Gläubigen: sie Alle haben Einen Gott und Einen Vater (vgl. 2, 19. 3, 15). Und dieser Gott ist Aller Gott und Vater in jeder denkbaren Beziehung: er ist über Alle waltend und schützend; er ist durch Alle (die Vulgata faßt πάντων als Neutrum: per omnia) wirkend; er ist in Allen (Vulgata in omnibus nobis) wohnend. Die Präpositionen ἐπί, διά, ἐν bezeichnen die verschiedenen Relationen Gottes zur Kreatur, und sind zugleich ein einfacher Ausdruck des Trinitätsverhältnisses in Gott. Gott ist ἐπὶ πάντων als Vater, als das fontale principium, die Urursache aller Dinge; er ist διὰ πάντων als der Sohn, durch den Alles gemacht ist und der da ist die aeterna sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter, wie es im Buche der Weisheit 8, 1 heißt; er ist ἐν πᾶσι als h. Geist, der in den Gläubigen wohnt und sie zu seinen Tempeln macht. Vgl. zu Röm. 11, 36.

V. 7. Obgleich nun zwar alle Gläubigen Ein Ziel, Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe und Einen Gott haben, der über Alle waltet, durch Alle wirkt und in Allen wohnt; obgleich somit in der Kirche völlige Einheit herrscht, so darf man doch daraus nicht den Schluß machen, als herrsche hier eine völlige Einerleiheit in der Gnadenvertheilung. Einheit postulirt noch keine Einerleiheit. Einheit fordert jeder Organismus; Einerleiheit aber zerstört jeden Organismus. „Wenn alle Glieder Ein Glied wären, wo wäre dann der Leib?" heißt es 1. Kor. 11, 19. Daher sagt der Apostel auch hier: „Einem jeden Einzelnen aber von uns ward die Gnade verliehen nach dem Maaße der Gabe Christi" d. h. je nachdem Christus die Gabe (groß oder klein) zugemessen hat. In welcher Art nun die Gnade verschieden vertheilt ist, führt der Apostel V. 11 weiter aus; und wie eben durch diese Verschiedenheit das Wachsthum der Kirche zu einem gegliederten Organismus möglich wird, bespricht er V. 16 näher. — Unter ἡ χάρις ist hier, wie aus V. 11 erhellt, die sogenannte gratia gratis data, die besondere Befähigung zu den verschiedenen kirchlichen Aemtern und Funktionen, zu verstehen. Vgl. darüber das Nähere zu Röm. 12, 6 ff. 1. Kor. 12, 1 ff.

V. 8—10. Diese Stelle hat die verschiedensten Deutungen erfahren, hauptsächlich wohl deshalb, weil man den Gedankengang nicht scharf genug ins Auge faßte, und sich nicht von vornherein klar zu machen suchte, was denn der Apostel hier eigentlich beweisen will. Er hat im Vorhergehenden gesagt, jedem Einzelnen sei die Gnade verliehen, und zwar je nachdem Christus die Gabe zugemessen habe. Dieses Letztere nun, daß Christus es sei, der vom Himmel aus seine Gaben und Aemter in der Kirche verschiedentlich ausspende und austheile, dieses ist es, was Paulus hier durch ein alttestamentliches Zeugniß bestätigen will. Das *διό* bezieht sich also auf das unmittelbar Vorhergehende: *τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*. „Daher, weil nämlich Christus der Verleiher der Gnade ist, heißt es (*λέγει* scil. *ἡ γραφή*): „„Aufsteigend zur Höhe führte er gefangen die Gefangenschaft, gab Geschenke den Menschen."" Diese Stelle ist genommen aus Ps. 67 (68), 19, und abweichend sowohl vom Urtexte als auch von der LXX citirt. In diesem Psalme preiset der h. Sänger Jehova als den allein mächtigen Führer und Erlöser Israels, und stellt ihn dar, wie er im glanzvollen Zuge vor seinem Volke her durch die Wüste zum Berge Sion zieht, um dort im Tempel als Herrscher der ganzen Erde seinen festen Sitz zu gründen. Wie ein großer König hält er, hoch im Siegeswagen, seinen Einzug; ihn begleiten die Gefangenen, die er auf seinem Zuge gemacht hat, und in Sion angekommen, nimmt er Geschenke an Menschen. Es heißt nämlich wörtlich nach dem Urtexte: „Du stiegst auf zur Höhe, führtest fort Gefangene, nahmst Geschenke an Menschen." Der Apostel verändert also zuerst die zweite Person in die dritte, was aber im Sinne keinen Unterschied macht; dann gibt er das Hebräische: לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, welches die LXX wörtlich mit *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* übersetzt, durch *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Während also der hebräische Text und die LXX vom Geschenke-Nehmen reden, spricht der Apostel vom Geschenke-Geben. Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, brauchen wir nur mit Estius u. A. darauf hinzuweisen, daß das Verbum לָקַח, als prägnanter Ausdruck, die beiden Bedeutungen „nehmen"

und „geben“ in sich schließen kann, und nachweisbar oft in sich schließt. So heißt es 2. Mos. 25, 2: „Sage den Kindern Israels, daß sie mir nehmen (וְיִקְחוּ־לִי) Erstlinge“ d. h. daß sie die Erstlinge nehmen und mir geben, darbringen. 3. Kön. 17, 10. 11 sagt Elias zu dem Weibe von Sarephta: „Nimm mir doch (קְחִי־נָא לִי) etwas Wasser im Gefäße; — nimm mir ein Stück Brod in deiner Hand.“ Beide mal steht hier לָקַח in der prägnanten Bedeutung: „Nimm und gib mir.“ Wenden wir dies auf die vorliegende Psalmstelle an, so heißt das „du nahmst Geschenke an Menschen“ nichts anders als: du nahmst Geschenke und gabst sie an die Menschen (בְּ oft = *εἰς*). Auch der chaldäische Paraphrast und die Peschito verstanden לָקַח so, da beide übersetzen: „Du gabst Geschenke den Menschenkindern.“ Der Apostel wählte aber statt *ἔλαβεν* das deutlichere *ἔδωκεν*, um sein Verständniß der Stelle und das, was er durch die Stelle beweisen will, gleich in den Worten selbst deutlicher auszudrücken. In *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* steht das Abstraktum für das Concretum, captivavit captivitatem statt capere oder ducere captivos, ein Hebraismus. Die Erklärung dieses Ausdrucks gestaltet sich je nach der Auffassung des Folgenden verschieden. — V. 9 f. Da nun die Beziehung der angeführten Psalmstelle auf Christum für die Leser dunkel sein konnte, so gibt der Apostel hier eine Erklärung über die Stelle: „Das „„er stieg auf““ aber was ist (heißt) es anders, als daß er auch herabstieg in die niedern Räume der Erde? — Der herabstieg, er ist es auch, der aufstieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle.“ Hinter *κατέβη* hat der text. rec. *πρῶτον* gegen entscheidende Zeugen. Auch das *μέρη*, welches Lachmann hinter *κατώτερα* aufgenommen, ist wahrscheinlich ein Glossem. — Paulus nimmt hier das *ἀναβάς* der Psalmstelle zur Basis seiner Beweisführung, und schließt so: In der angeführten Psalmstelle heißt es: „er stieg auf“; dieses „er stieg auf“ was will das anders sagen, als daß er auch herabstieg d. h. dieses Hinaufgestiegensein zur Höhe setzt ein vorhergehendes Herabgestiegensein zu einem tiefer gelegenen Ort voraus. Da fragt es sich nun zunächst, was der Apostel unter *κατώ–*

τερα τῆς γῆς verstehe? Der Comparativ κατώτερα τῆς γῆς kommt sonst in der h. Schrift nicht vor, wohl aber der Superlativ κατώτατα τῆς γῆς in der LXX und zwar als Uebersetzung des hebräischen תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ. Letzterer Ausdruck findet sich dreimal im A. T. und zwar zuerst Ps. 63, 10, wo ihn die LXX mit κατώτατα τῆς γῆς, die Vulgata aber mit inferiora terrae übersetzet. Dem deutlichen Zusammenhange nach bezeichnet der Ausdruck an dieser Stelle die Todtenwelt, den Scheol. Hiernach hat man dann auch unsere Stelle entweder von dem Tode Christi, oder von seinem descensus ad inferos gedeutet. Letztere ist die Deutung vieler Exegeten und Dogmatiker, welche neben 1. Petr. 3, 18 auch unsere Stelle als einen locus probans für die Lehre von dem Herabsteigen Christi zur Unterwelt, zum limbus patrum, anführen. Der Ausdruck ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ist dann von den durch Christus befreiten Seelen der Unterwelt zu verstehen. Allein diese Interpreten haben zu wenig Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang genommen. Der Apostel will hier aus einer alttestamentlichen Stelle zeigen, daß Christus es sei, der seine Gnadengaben in der Kirche verschiedentlich spende. Da sieht man nun gar nicht ein, was in dieser Beweisführung der descensus ad inferos soll. — Dann kommt derselbe Ausdruck noch vor Ps. 139, 15 und Jes. 44, 23. An der ersten Stelle übersetzt die LXX wiederum κατώτατα τῆς γῆς, an der andern: θεμέλια τῆς γῆς. An beiden Stellen aber bezeichnet der Ausdruck nach dem Contexte bloß die Erde im Gegensatze zum Himmel. Hiernach haben dann viele Interpreten unser κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς von der Herabkunft Christi zur Erde d. i. von seiner Menschwerdung erklärt. Und diese Deutung paßt allein in den Zusammenhang. Der Apostel hat hier gerade den Comparativ statt des gewöhnlichen Superlativs gewählt, um anzudeuten, daß er mit diesem Ausdrucke eben nicht die Unterwelt, den Hades, sondern nur unsere Erde meine. Nach dieser Auffassung ist dann das ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν von dem Siege Christi über seine und seines Reiches Feinde zu verstehen, wovon der Apostel auch 1. Kor. 15, 25 spricht, wenn er

von dem zur Rechten seines Vaters erhöhten Christus sagt: „Er muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße legt.“ Mit seiner Himmelfahrt triumphirte Christus über alle seine Feinde; sein Sieg verwirklicht sich täglich in der Kirche, und kommt zum Abschlusse am jüngsten Tage (vgl. 1, 22). Paulus berücksichtigt aber jenen Ausdruck hier nicht weiter, weil er für den Beweis, welchen er hier führt, kein besonderes Gewicht hat. — V. 10. „Der herabstieg, Er ist es auch, der aufstieg über alle Himmel, auf daß er Alles erfülle.“ Hier der Schluß aus V. 9 und zugleich die weitere Deutung der einzelnen Ausdrücke der Psalmstelle. Das *εἰς ὕψος*, welches im Psalme zunächst vom Berge Sion zu verstehen ist, erklärt er hier typisch vom Himmel, dem wahren Sion, der eigentlichen Wohnung Gottes. Der Plural: *πάντων τῶν οὐρανῶν* hat in der Vorstellung von mehreren Himmeln seinen Grund; 2. Kor. 12, 2 spricht der Apostel von einem dritten Himmel. Das *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* ist eine Umschreibung des *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*: „damit er Alles erfülle“ nämlich mit seinen Gaben und Gnaden (vgl. 3, 19). — Fassen wir nun den Beweisgang des Apostels kurz zusammen, so ist er folgender: Christus ist es, der seine Gaben an jeden einzelnen Gläubigen verschiedentlich austheilt. Denn von ihm heißt es im Psalme: „Er stieg hinauf zur Höhe und gab Geschenke.“ Dieses „Er“, das Subjekt von *ἀναβάς, ἔδωκε* kann nur Christus sein. Denn das Hinaufsteigen setzt ein Herniedersteigen voraus; Christus ist es nun aber, der vom Himmel zur Erde niedergestiegen; also ist er es auch, den der Psalmist unter dem Hinaufsteigenden versteht. Christus aber, der herniedergestiegen ist, ist wieder hinaufgefahren zum Himmel, also versteht der Psalmist unter *εἰς ὕψος* den Himmel. Da es nun in der Psalmstelle heißt, daß der zur Höhe Hinaufsteigende Geschenke an die Menschen austheile, so ist also darin ausgedrückt, daß Christus seine Gaben vom Himmel her an die Glieder der Kirche spendet und somit der Satz, daß die Gnade einem Jeden verliehen ward nach dem Maaße der Gabe Christi, bewiesen. — Indirekt liegt in dieser ganzen Stelle ein Beweis für die Gottheit Christi; denn was

der Psalmist von Jehova sagt, prädicirt Paulus hier von Christo.

V. 11 f. Hat der Apostel eben das *τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* bewiesen, und gezeigt, daß Christus der Spender der Gnadengaben sei, so erläutert er nun das *κατὰ τὸ μέτρον*. Christus ist der Spender der Gnadengaben; aber er theilt diese Gaben, denen die verschiedenen Aemter in der Kirche entsprechen, in verschiedenem Maaße aus, und gerade in dieser Verschiedenheit der Charismen und Aemter liegt der schön gegliederte Organismus der Kirche begründet: „Und er hat gegeben (d. i. angeordnet) die Einen als Apostel, die Andern als Evangelisten, die Andern als Hirten und Lehrer." Durch *καὶ αὐτός* wird dieser Satz mit Nachdruck an das vorhergehende *αὐτός* angeschlossen: Er ist es, der hinaufgestiegen — und Er ist es auch, der gegeben hat... *ἔδωκε* steht hier, wie oft das hebr. נָתַן im Sinne von *ἔθετο* (vgl. 1. Kor. 12, 28 und oben 1, 22). — In der Aufzählung der Aemter steigt der Apostel in einem Klimax herunter. Der Ausdruck *ἀπόστολοι* ist hier im speciellsten Sinne zu nehmen als Bezeichnung der Zwölfe nebst Paulus, welche Augenzeugen von Christi Auferstehung waren und unmittelbar von ihm ihre Mission erhielten. Unter *προφῆται* sind jene vom h. Geiste ganz besonders erleuchteten Männer des N. T. zu verstehen, welche zwar auch Evangelisten und Lehrer waren, aber ausgerüstet von Gott mit einem tiefern Blicke in die Zukunft und in die Geheimnisse der h. Schrift jene voraussagten, diese im begeisterten Vortrage erklärten (vgl. zu 1. Kor. 12, 29). Die *εὐαγγελισταί* sind solche Lehrer, die meist den Aposteln zur Seite, umherreiseten und das Evangelium verkündeten, unsre Missionäre. So wird Philippus Apstg. 21, 8 ein „Evangelist" genannt. Die *ποίμενες* und *διδάσκαλοι* sind endlich die ständigen Vorsteher der einzelnen Gemeinden, unsre Pfarrer. Der Apostel sagt: „Die Andern als Hirten und Lehrer", nicht: „Andere als Hirten, Andere als Lehrer." Hierdurch ist deutlich ausgesprochen, daß das Vorsteher- und Lehramt in der Kirche wesentlich zusammengehöre, daß es also eine der Hauptpflichten des Hirten sei, das Volk zu belehren. Nemo pastoris sibi

nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit, sagt der h. Hieronymus. — In dem *αὐτὸς ἔδωκε* liegt noch ausgedrückt, daß das Lehr- und Vorsteheramt in der Kirche von Christo ausgehe, und nicht etwa, wie die sogenannten Reformatoren wollten, von der Gemeinde.

V. 12. Wir müssen hier überall genau festhalten, daß Paulus die verschiedenen Aemter in der Kirche als ebenso viele Charismen betrachtet, die von dem Haupte, Christo, in die einzelnen Glieder sich ergießen. Er gibt nun in diesem V. zunächst den Zweck der eben genannten verschiedenen Charismen an. Christus hat in seiner Kirche verschiedene Aemter angeordnet d. h. verschiedene Charismen ausgetheilt: *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων*. Das Wort *καταρτισμός* kommt sonst in der h. Schrift nicht vor, wohl aber das gleichbedeutende *κατάρτισις*, 2. Kor. 13, 9. Es heißt zunächst (von *καταρτίζειν* „einrenken", „wieder herstellen") das Einrenken eines verrenkten Gliedes, dann überhaupt die Herstellung einer Person oder Sache in völligen Stand, daß sie so ist, wie sie sein soll, consummatio (Vulgata), instauratio (Erasmus). Also: „Behuf der völligen Herstellung der Heiligen" d. i. der Gläubigen. Ueber die Verbindung der beiden folgenden Ausdrücke *εἰς ἔργον διακονίας* und *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* gehen die Meinungen der Exegeten aus einander. Einige nehmen dieselben als dem *πρὸς καταρτισμόν* koordinirt, theilen also den Satz in drei Glieder und lassen alle abhängig sein von *ἔδωκεν* V. 11: „Er hat angeordnet Einige als Apostel . . . zur völligen Herstellung der Heiligen, zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi." Allein gegen diese Auffassung spricht zunächst der Wechsel der Präpositionen *πρός*, *εἰς*, der gewiß hier nicht ganz ohne Grund ist; dann das Fehlen des Artikels bei *ἔργον* und *οἰκοδομήν*, besonders aber die Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder, da hiernach das *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* wohl zuletzt stehen müßte. Denn, wie Estius richtig bemerkt, primum est „opus ministerii", cuius effectus „aedificatio", quam denique sequitur aedificii „consummatio." — Andere nehmen *καταρτισμός* in dem Sinne von „Zubereitung", und verbinden *εἰς ἔργον*

διακονίας mit καταρτισμόν und εἰς οἰκοδομήν... mit διακονίας, also: „zur Zubereitung d. i. Befähigung der Gläubigen für das Werk der Dienstleistung zur Erbauung des Leibes Christi." Allein abgesehen davon, daß das Wort καταρτισμός wohl nicht in der Bedeutung von „Befähigung" genommen werden kann, so bezeichnet διακονία, wo der Context von Kirchenämtern redet, immer den amtlichen Dienst, und darf daher auch hier nicht in den allgemeinen Begriff von „Dienstleistung, Förderung" umgesetzt werden. Am besten also verbinden wir εἰς ἔργον διακονίας unmittelbar mit ἔδωκεν, fassen πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων als den Zweck der verschiedenen Aemter ausdrückend und nehmen endlich εἰς οἰκοδομήν... als erklärende Apposition zu εἰς ἔργον διακονίας. Also: „Er hat Einige als Apostel... angeordnet behuf der völligen Herstellung der Heiligen zum Werke des Dienstes d. h. zur Ausübung des kirchlichen Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi. Paulus will sagen: Christus theilte in seiner Kirche verschiedene Gaben aus, damit die Einzelnen zur Ausübung der verschiedenen kirchlichen Dienstleistungen befähiget das Wachsthum des Leibes Christi, der Kirche, befördern und so die Gesammtheit der Gläubigen immer mehr ihrer Vollendung entgegengeführt werde. In den letzten Worten: εἰς οἰκοδομὴν τ. σώματος τ. Χρ. verbindet der Apostel das Bild von einem Gebäude und von einem Leibe.

V. 13 ff. Hat Paulus eben als den Zweck der verschiedenen Charismen und der diesen entsprechenden Aemter in der Kirche die völlige Herstellung der Gläubigen angegeben, so stellt er hier seinen Lesern das Ziel vor Augen, wohin dieser καταρτισμός und somit auch jene Veranstaltung führen soll: „Bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes." μέχρι darf hier nicht mit einigen ältern und neuern Exegeten von der Zeit verstanden werden, so daß der Sinn wäre: Diese Anordnung der verschiedenen Kirchenämter solle so lange dauern, bis alle Völker zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß Christi gelangten, bis Ein Hirt und Ein Schaafstall sein werde d. h. bis zum Ende der Welt. Denn nach dieser Auffassung lassen sich die fol-

genden Ausdrücke: *εἰς ἄνδρα τέλειον*, *εἰς μέτρον ἡλικίας*, die das hier Gesagte näher erklären sollen, nicht füglich deuten. Vielmehr drückt *μέχρι* hier das Ziel aus, worauf zuletzt die Herstellung der Gläubigen geht. *καταντᾶν* steht mehrfach von der Erreichung eines Zieles; vgl. Phil. 3, 11; Apstg. 26, 7. — *οἱ πάντες* „die Sämmtlichen" d. i. alle Christen. — Was dann den Ausdruck *εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως* angeht, so ist er nicht mit den Meisten so zu fassen, als sollten Alle zuerst zur Einheit des Glaubens, dann zur Einheit der Erkenntniß gelangen; vielmehr ist hier nur Eine Einheit gemeint, nämlich die, welche zwischen Glauben und Erkennen Statt findet (Olshausen). Die Vervollkommnung der Gläubigen soll also darauf gehen, daß in ihnen Glaube und Erkenntniß (Wissen) Eins werden, daß die fides implicita zu einer fides explicita sich entwickle, d. i. der Glaube zum Wissen erhoben werde. Dies ist ja die Aufgabe, wie der ganzen Kirche, so jedes Einzelnen in ihr: das im Glauben Aufgenommene immer mehr zu durchdringen und ins Bewußtsein aufzunehmen. Die katholische Dogmengeschichte ist nichts anders, als die Geschichte des fortwährenden Ringens, um zu dieser Einheit des Glaubens und Wissens vorzudringen. So oft die Kirche ein Dogma formulirt und ausspricht, setzt sie dieses Ringen theilweise durch, nimmt sie das, was sie vom Anfange an als bloßes depositum fidei besaß, in ihr klares Bewußtsein auf. Vollständig Eins werden Glauben und Wissen erst im jenseitigen Leben, wo Glauben in Schauen übergeht. — Als Objekt des Glaubens und der Erkenntniß wird hier genannt „der Sohn Gottes." Der h. Paulus braucht diesen Ausdruck nur selten von Christo und nur da, wo er seine göttliche Natur mit Nachdruck hervorheben will. So auch hier. Die Erkenntniß wird auf den „Sohn Gottes" bezogen, weil in ihm, wie der Apostel Kol. 2, 3 sagt, „alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen", so daß, wer ihn recht erkennt, Alles erkennt. Das *εἰς τὴν ἑνότητα* ... erklärt der Apostel weiter durch die beiden Appositionen: „zum reifen Manne, zum Altersmaaße der Fülle Christi." *εἰς ἄνδρα τέλειον* wird durch Zeugma an *καταντήσωμεν* angeschlos-

sen. Besser paßte zu diesem Verbum das Abstraktum: „zur Mannes-Reife." Der Ausdruck ist nicht, wie einige Interpreten es thun, zu verwechseln mit εἰς καινὸν ἄνθρωπον (2, 15). Dieses bezeichnete, wie wir gesehen, die Vereinigung des Judenthums und Heidenthums zu einer neuen geistigen Einheit in Christo; ἀνὴρ τέλειος bezeichnet aber den reifen Mann, in welchem die Persönlichkeit und das Selbstbewußtsein völlig ausgeprägt ist. Daher steht hier auch ἀνὴρ und nicht ἄνθρωπος; denn in ἀνὴρ liegt eben der Begriff des zum vollen Selbstbewußtsein entwickelten Lebens. Das Adjektiv τέλειος steht aber im Gegensatz zu νήπιος V. 14, welcher Ausdruck auch Hebr. 5, 13. 14 von denen gebraucht wird, in welchen der Glaube noch unentwickelt, noch nicht zum klaren Erkennen vorgedrungen ist, die also noch Kinder im Glauben sind. Sind wir aber im Glauben zur Mannesreife gekommen, mit andern Worten: ist Glaube und Erkennen in uns Eins geworden, dann sind wir damit zugleich zu jenem geistigen Altersmaaße gelangt, wo die Fülle der Gnade und Wahrheit Christi in uns wohnt. Die zweite Apposition εἰς μέτρον... dient also nur zur Erläuterung der erstern εἰς ἄνδρα τέλειον. — Willkürlich fassen Einige τοῦ πληρώματος adjektivisch: „zum Maaße des vollen Alters Christi." πλήρωμα ist hier in demselben Sinne wie 3, 19 zu nehmen.

V. 14 f. Der vollen Entwicklung des christlichen Lebens zum selbstbewußten Mannesalter stellt nun der Apostel den Zustand des noch unentwickelten Glaubenslebens, den Stand der Kindheit gegenüber: „Damit wir nicht mehr Kinder seien, geschaukelt und umhergetrieben von jeglichem Winde der Lehre durch die Trügerei der Menschen, durch Verschlagenheit zum Ränketreiben der Verführung." Derjenige, welcher im christlichen Leben zum vollen Mannesalter gekommen ist, der ist fest und unerschütterlich in seiner Ueberzeugung; bei welchem aber der Glaube noch unentwickelt ist, der somit noch ein νήπιος ist, der ist Schwankungen aller Art ausgesetzt, der wird von jedem Winde der Lehre bewegt. „Wind" ist hier ein Bild der wechselnden Verschiedenheit. Die beiden Ausdrücke κλυδωνιζόμενοι und περιφερόμενοι sind

von Schiffen hergenommen, die von den Wogen hin und hergeworfen werden. Das Folgende: ἐν τῇ κυβείᾳ... ἐν πανουργίᾳ... gehört zu κλυδωνιζόμενοι und περιφερόμενοι und bezeichnet die Mittel, welche angewandt werden, um die νήπιοι in ihrem Glauben wankend zu machen. κυβεία (von κύβος „Würfel") heißt eigentlich „Würfelspiel", dann „Betrügerei", fraudulentia. Die Vulgata hat es ungenau durch nequitia gegeben. πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης verbinden wir nicht mit Einigen mit den vorhergehenden Participien und nehmen πρός im Sinne von κατά „umhergetrieben ... je nach den Künsten der Verführung", sondern wir beziehen es auf das unmittelbar vorhergehende ἐν πανουργίᾳ: durch Verschlagenheit, welche durch allerlei Ränke die Unbefangenen zu verführen weiß. — V. 15. Dieser Satz ist noch abhängig von ἵνα V. 14. Also: „Damit wir — hingegen (das bezeichnet δέ nach einem negativen Vordersatze) die Wahrheit festhaltend in Liebe wachsen." ἀληθεύειν „wahrhaftig sein" bildet den Gegensatz zu dem vorhergehenden κλυδωνιζόμενοι... διδασκαλίας; daher übersetzen wir es am besten: „die Wahrheit festhalten." ἐν ἀγάπῃ ziehen wir am besten zu αὐξήσωμεν. Der Glaube ist die Wurzel, die Liebe das Wachsthum alles christlichen Lebens. Das Wachsthum des Christen soll aber ein allseitiges sein, in allen Tugenden soll er zuzunehmen suchen; daher: τὰ πάντα (Accusativ der entfernten Objektsbestimmung), „in allen Stücken"; und es soll vor sich gehen „in Bezug auf ihn, der das Haupt ist, Christus" d. h. das Wachsthum des Christen soll immer inniger mit Christo, der da ist das Haupt des ganzen Leibes, vereinen; in Christum soll der Christ immer mehr gleichsam hineinwachsen, ihm immer ähnlicher zu werden suchen.

V. 16. Wie Christus das Ziel des Wachsthums eines jeden einzelnen Gliedes ist, so ist er als das Haupt auch die Quelle des Wachsthums und Gedeihens seines ganzen Leibes, der Kirche. Daher: „Von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt und verbunden durch jegliche Verknüpfung der Hülfeleistung nach Wirksamkeit im Maaße eines jeden einzelnen

Theils das Wachsthum des Leibes zu Wege bringt zur Erbauung seiner selbst in Liebe." Der einfache Satz ist: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται. Die Wiederholung τοῦ σώματος statt αὐτοῦ ist kein Hebraismus, wie Estius meint, sondern geschah der Deutlichkeit wegen (vgl. Win. §. 22, 2). Das ποιεῖται ist Medium. — διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας verbinden wir mit dem vorhergehenden Particip. συμβιβαζόμενον, nehmen ἁφή mit der Vulgata in der Bedeutung von „Verknüpfung", iunctura, und verstehen ἐπιχορηγία von den gegenseitigen Hülfeleistungen und Liebeserweisen der Christen. Ihre Gewähr findet diese Erklärung im ganzen Gedankengange und in der Parallelstelle Kol. 2, 19. Falsch ist es daher, wenn Einige διὰ πάσης ἁφῆς... zu dem Verb. αὔξησιν ποιεῖται ziehen, und ἁφή in dem Sinne von „Empfindung" nehmen, ἐπιχορηγία aber von der Hülfeleistung Christi verstehen wollen: „von welchem aus der ganze Leib... vermittelst jeder Empfindung der Hülfeleistung das Wachsthum... zu Wege bringt." κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ... μέρους gehört zu ἐπιχορηγίας: Hülfeleistung, die sich richtet nach der Wirksamkeit, die jedem einzelnen Gliede von Christo ertheilt ist. Statt μέρους haben Cod. AC, mehrere Versionen und Väter μέλους, was auch die Vulgata gelesen; ohne Zweifel ein Interpretament, aber ein ganz richtiges. — Es liegt in diesen Worten des Apostels der schöne Gedanke ausgesprochen, daß die Kirche ein lebendiger Organismus ist, in welchem jedes Glied mit dem Haupte und dadurch auch mit dem Ganzen innigst verbunden, für das Ganze wirksam ist. Jedes Glied ist nicht bloß für sich da, sondern für alle andern Glieder; es soll die ihm zukommenden Funktionen für den ganzen Körper ausüben. Und diese wechselseitige Wirksamkeit der Glieder für einander ist eben das Band, welches den ganzen Körper verbindet. Diese Wirksamkeit eines jeden einzelnen Gliedes richtet sich aber nach den ihm ertheilten Kräften und nach dem ihm zugewiesenen Platze. — Die Schlußworte εἰς οἰκοδομήν... bezeichnen dann das Ziel des Wachsthums. Dieses Ziel ist der volle „Ausbau" der Kirche, ihre endliche Vollendung. Der ganze Leib der Kirche empfängt von seinem Haupte, von Christo, fort und

fort neues Wachsthum, bis er immer mehr seiner Vollendung entgegengeht. Diese fortschreitende Entwicklung findet aber nur Statt in der Liebe, welche die einzelnen Glieder immer mehr unter einander und mit dem Haupte verbindet. Daher ἐν ἀγάπῃ wie V. 15.

§. 5. Einzelne sittliche Vorschriften.

4, 17 — 5, 20.

Bereits 4, 1 hat der Apostel die Ermahnung zum christlichen Wandel, besonders zur Einigkeit begonnen und als Motiv zur Einigkeit die Einheit der Kirche angegeben. Diesen letzten Gedanken, daß die Kirche ein lebendiges organisches Ganze bilde, in welchem jedes einzelne Glied seine besondern Funktionen habe, hat er dann V. 7—16 weiter ausgeführt. Hier nun nimmt er die Ermahnung wieder auf, und wendet sie auf specielle Verhältnisse an. Er geht davon aus, die Leser an ihren frühern unsittlichen heidnischen Wandel zu erinnern, und sie dringend aufzufordern, sich von demselben ganz und gar loszusagen; alle Laster, insbesondere Lüge, Zorn, Diebstahl, unziemliche Reden, gegenseitige Feindseligkeit mit allem Ernste zu meiden, und sich durch die Vorspiegelungen derer, die ihnen diesen Ernst ausreden wollen, nicht irre machen zu lassen; überhaupt in der jetzigen gefährlichen Zeit weise Vorsicht zu gebrauchen und nüchternen Geistes zu sein. Große Aehnlichkeit mit diesem Abschnitte hat das Stück Kol. 3, 5—17.

V. 17 f. „Dieses nun sage und betheuere ich im Herrn, daß ihr nicht mehr wandeln sollt, so wie auch die Heiden wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes, da sie verfinstert sind an Verstand, entfremdet dem Leben Gottes, wegen der Unwissenheit, die in ihnen ist, wegen der Verstocktheit ihres Herzens." τοῦτο geht auf das Folgende und οὖν ist zurücklenkend auf V. 1. Das ἐν κυρίῳ ist keine Schwurformel = „beim Herrn", sondern soll gleichsam das Element bezeichnen, in welchem stehend der Apostel das Folgende vorträgt = „als Christ." In dem μηκέτι liegt, daß der frühere Zustand der Leser auch so war

wie der Apostel ihn jetzt schildern will, daß er aber jetzt, nachdem sie aus Heiden Christen geworden sind, nicht mehr so sein dürfe. Das λοιπά vor ἔθνη fehlt im Cod. ABDFG, bei mehrern lateinischen Vätern und auch in der Vulgata; Lachmann hat es deshalb gestrichen. Will man es beibehalten, so liegt darin indirekt ausgesprochen, daß der Apostel auch noch innerhalb des Christenthums den nationalen Unterschied von Israel und Nichtisrael festhält. — Gleichsam die Sphäre, in welcher der Wandel der Heiden sich bewegt, ist hier die ματαιότης τοῦ νοός genannt. Das Wort νοῦς bezeichnet dem Apostel das vernünftig sittliche Princip im Menschen, in welchem die beiden Grundvermögen des menschlichen Geistes, das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, διάνοια und καρδία, oder die intelligente und ethische Potenz, ihre Wurzel haben. Was nun der Apostel unter ματαιότης τοῦ νοός verstehe, sehen wir aus dem folgenden V. 18, wo er diesen Ausdruck gleichsam in seine Bestandtheile zerlegt. Wir verbinden mit Lachmann, Tischendorf ὄντες mit ἐσκοτισμένοι und nicht mit dem folgenden ἀπηλλοτριωμένοι, setzen dann hinter θεοῦ und ἐν αὐτοῖς ein Komma und beziehen das διὰ τὴν ἄγνοιαν... auf ἐσκοτισμένοι und das διὰ τὴν πώρωσιν... auf ἀπηλλοτριωμένοι zurück. So tritt der Parallelismus der Gedanken viel schöner hervor, als wenn wir mit Andern διὰ τὴν ἄγνοιαν... mit ἀπηλλοτριωμένοι verbinden, und διὰ τὴν πώρωσιν... unmittelbar an τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς anschließen: „entfremdet von dem Leben Gottes durch die Unwissenheit, die wegen ihrer Herzensverstockung in ihnen ist." — Der Verstand der Heiden, ihre διάνοια, war verdunkelt, weil ihnen die wahre und lebendige Erkenntniß Gottes fehlte, und sie waren dem wahren Leben, das von Gott kommt, entfremdet, weil ihr Herz gefühllos geworden war für die höhern Anregungen der Gnade. Und in dieser Verdunkelung des Verstandes und Entfremdung des Herzens von Gott bestand eben die Leerheit ihres νοῦς. Denn ist der Verstand nicht durch Glauben, das Herz nicht durch Liebe mit Gott verbunden, dann ist der ganze innere Mensch leer und nichtig, μάταιος, da nur Gott allein den Menschen wahrhaft erfüllen kann. Die Mas-

culina ἐσκοτισμένοι, ἀπηλλοτριωμένοι gehen auf das Neutrum ἔθνη und wir haben hier eine constructio ad sensum. In τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ ist τοῦ θεοῦ Genit. originis = vita, quae a Deo per gratiam nobis datur.

V. 19. Hier erklärt der Apostel, wie die Heiden zu dieser Verstandesverdunkelung und Gottentfremdung gekommen sind: „als welche fühllos geworden sich hingaben der Ueppigkeit zur Ausübung jeglicher Unzucht im Uebermaaße." οἵτινες = quippe qui ist erklärend. ἀπαλγεῖν (von ἀπό und ἀλγεῖν) eigentlich: dedolere, „aufhören Schmerz zu empfinden", dann „gefühllos sein", ist hier von der sittlichen Gefühllosigkeit zu verstehen, in welcher die Gewissensrügen nicht mehr empfunden werden. Statt ἀπηλγηκότες lesen Cod. DEFG ἀπηλπικότες und darnach haben die Vulgata, Itala und andere Versionen: desperantes. Dieses desperantes dürfen wir aber nicht mit „verzweifelnd" übersetzen, sondern wir müssen es mit „ohne Hoffnung" wiedergeben. Dann ist der Sinn: Weil die Heiden ohne Hoffnung auf ein künftiges ewiges Leben waren (vgl. ἐλπίδα μὴ ἔχοντες 2, 12), ergaben sie sich ganz der sinnlichen Lust. Das ἐν πλεονεξίᾳ übersetzen Viele: „bei Habsucht." Dann bezeichnete der Apostel hier wie oft (vgl. 5, 3 u. a. St.) neben der Wollust auch die Habsucht als herrschendes Laster des Heidenthums. Besser gefällt aber die Erklärung des h. Chrysostomus u. A., welche ἐν πλεονεξίᾳ = ἀμέτρως, καθ' ὑπερβολήν, „im Uebermaaße, unersättlich", nehmen. Der jetzigen LA. der Vulgata in avaritiam ist die andere in avaritia vorzuziehen, welche auch der h. Hieronymus und Thomas haben. Dieses in avaritia ist dann mit dem Letzteren in dem Sinne von insatiabiliter zu deuten. — Der Apostel weiset hier, ähnlich wie in der bekannten Stelle Röm. 1, 19 ff., auf die tiefste Quelle, woraus das Heidenthum entsprang, hin. Das Heidenthum entsprang nicht, wie wohl Theologen und Philosophen gesagt haben, aus einer theoretischen Verwechselung des Bildes mit der Sache, nicht daraus, daß die Menschen bei dem Bilde die Sache, die das Bild vorstellen sollte, vergaßen; sondern die Grundquelle des Heidenthums war die Sünde. So oft der Mensch sündigt,

überhört er die Stimme Gottes in seinem Innern, das Gewissen, begeht somit eine praktische Gotteslaugnung. Diese praktische Gotteslaugnung aber, eine Zeitlang fortgesetzt, führt ganz konsequent zur theoretischen. Hat dann der Mensch theoretisch und praktisch vom wahren Gott sich losgesagt, so bleibt ihm nur übrig, die ihn umgebende Natur zu vergöttern, da er nun einmal ohne einen Gott nicht sein kann. Diese Hingabe an die Natur, an das fortwährend zeugende Princip, hat aber nothwendig Unzucht in ihrem Gefolge. Daher die fürchterliche Unzucht, die wir überall im Heidenthum und im heidnischen Cultus finden. — Wenn Paulus hier sagt *ἑαυτοὺς παρέδωκαν*, Röm. 1, 24 aber *ὁ θεὸς παρέδωκεν αὐτούς*, so widerspricht er sich selbst durchaus nicht; er hebt nur hier die Freiheit des Menschen mehr hervor, wohingegen er dort den Nachdruck auf die Zulassung Gottes und die Entziehung seiner Gnade legt (vgl. zu Röm. 1, 24).

V. 20 ff. Nachdem der Apostel in den vorhergehenden wenigen Zügen seinen Lesern das Bild ihres frühern heidnischen Zustandes vor Augen gestellt hat, schließt er hier die Ermahnung an, fortan als Christen diesem heidnischen Wandel abzusagen: „Ihr aber (im Gegensatze zu den unbekehrten Heiden) habt nicht auf solche Weise Christum gelernt.“ *οὐχ οὕτως* „nicht so“, daß ihr nämlich mit dem Bekenntnisse Christi einen heidnischen Wandel verbinden könntet. Aecht paulinisch und bedeutungsvoll ist hier der Ausdruck *μανθάνειν τὸν Χριστόν*. Man darf diesen Ausdruck mit vielen Interpreten nicht dahin abschwächen, daß man sagt, „Christus“ stehe hier für die „Lehre Christi.“ Vielmehr will der Apostel durch diesen Ausdruck andeuten, daß Christus selbst, seine Person, das Objekt des Lernens für uns sei, daß wir ihn selbst lernen und lernend in uns aufnehmen sollen. Christus und seine Lehre sind nicht zu trennen; er selbst war das Objekt seiner Lehre. Denn als das ewige Wort des Vaters war Christus die Uroffenbarung Gottes, und alle Worte, welche er als Gottmensch in der Zeit sprach, waren gleichsam nur einzelne Laute und Silben dieses Einen Urwortes Gottes. Nehmen wir also seine Worte, seine Lehre glaubend in uns

auf, so nehmen wir ihn selbst auf, lernen wir ihn selbst. μανθάνειν τὸν Χριστόν ist also ganz gleich dem andern Ausdrucke Kol. 2, 6: παραλαμβάνειν τὸν Χριστόν (vgl. Joh. 1, 5. 11. 12). Wir lernen Christum aber nur dann, nehmen ihn nur dann lernend in uns auf, wenn wir ihn hören (denn fides ex auditu Röm. 10, 17) und in ihm, d. h. in Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe mit ihm stehend, uns belehren lassen. Daher setzt der Apostel V. 21 hinzu: „Wenn ihr nämlich ihn gehört habt, und in ihm unterrichtet worden seid (so), wie es Wahrheit ist in Jesu", d. h. wenn ihr unterrichtet worden seid nach der wahren Lehre, die Jesus von Nazareth, in welchem Christus, der Messias, erschienen ist, verkündet hat. καθώς bezieht sich auf ein ausgelassenes οὕτως vor ἐδιδάχθητε. Das unbestimmte εἴγε ἠκούσατε deutet wiederum an, daß Paulus nicht alle seine Leser persönlich unterrichtet hatte. — Das, worüber die Leser nach der Voraussetzung des Apostels belehrt sind, folgt nun in den drei Infinitivsätzen: ἀποθέσθαι V. 22, ἀνανεοῦσθαι V. 23 und ἐνδύσασθαι V. 24, welche alle von ἐδιδάχθητε abhängen. Die Infinitive bezeichnen hier aber nicht das, was ist, sondern das, was gethan werden soll (vgl. Winer S. 295). Ebenso sagen wir auch im Deutschen: Sie predigten, nicht zu stehlen. Also: „Daß ihr ablegen sollet in Ansehung eures früheren Wandels den alten Menschen, welcher verderbt wird in Folge der Lüste des Trugs." Hier beschreibt der Apostel zunächst die negative Seite des christlichen Lebens, welche in dem Ablegen des alten Menschen besteht. Der bildliche Ausdruck ἀποθέσθαι ist wie gleich V. 24 ἐνδύσασθαι vom Ablegen und Anziehen der Kleider hergenommen. Der Ausdruck παλαιὸς ἄνθρωπος bezeichnet den Menschen, wie er vermöge seiner natürlichen Abstammung von Adam dermalen ist, also mit der Erbschuld belastet, von der Concupiscenz beherrscht und zu immer neuen Sünden gereizt und verführt, kurz: den noch nicht durch die Gnade Gottes in Christo wiedergebornen Menschen (vgl. zu Röm. 6, 6. Kol. 3, 9. 10). Dieser alte Mensch, der in ihrem frühern heidnischen, unsittlichen Wandel her=

vortrat, wird immer mehr verderbt, eilt immer mehr seinem Untergange entgegen „vermöge der Lüste des Trugs." Die ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης sind die aus der Concupiscenz entspringenden bösen Begierden, welche den Menschen zu immer neuen Sünden verführen, und so das Gute und das Licht, was nach dem Falle noch im Menschen zurückgeblieben ist, immer mehr ersticken und auslöschen. Die ἀπάτη bezeichnet die Natur der Sünde, die dem Menschen Freude und Seligkeit vorspiegelt, aber keine wahrhafte Befriedigung gewährt, also Trug ist. — V. 23. Hier die positive Seite des christlichen Lebens, welche in der Erneuerung des innern Menschen und in der Anziehung eines neuen Menschen besteht: „Daß ihr dagegen erneuet werdet (Vulg. Imperat. renovamini) am Geiste eures Gemüthes." Der Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοός kommt sonst in der h. Schrift nicht vor. νοῦς bezeichnet, wie wir bereits oben bemerkten, das Grundvermögen des menschlichen Geistes, woraus die receptive und spontane Kraft hervorgeht; πνεῦμα aber ist die Substanz, die diesem Grundvermögen und allen Kräften zu Grunde liegt. „Erneuet werden am Geiste des Gemüthes" soll also nichts anderes bezeichnen, als daß die Erneuerung, oder wie unser Heiland beim Joh. 3, 3 f. es ausdrückt, die Wiedergeburt, in dem Innersten unserer Seele vor sich zu gehen habe. Nicht in der Ablassung von äußern Sünden, nicht in der Ausübung äußerer guter Werke besteht die christliche Erneuerung, sondern in der tiefsten Tiefe unserer Seele muß eine förmliche Umwandlung vor sich gehen, wir müssen wahrhaft von Neuem wiedergeboren werden. — Diese Geisteserneuerung erklärt nun der Apostel V. 24 weiter durch das Anziehen eines neuen Menschen: „Und daß ihr anziehet (Vulg. Imperat. induite) den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit." War der παλαιὸς ἄνθρωπος der mit Sünden und sündhaften Begierden behaftete Mensch, gleichsam der erste Adam, der durch die natürliche Zeugung in jedem Menschen von Neuem geboren wird, so ist der neue Mensch der durch geistige Zeugung von Christo, dem zweiten Adam, erzeugte und wiedergeborne Mensch, der wie Adam vor dem

Sündenfalle rein und fleckenlos vor Gott dasteht. Der Apostel erklärt den Ausdruck *καινὸς ἄνθρωπος* näher durch den Zusatz: *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.* Vergleichen wir die Parallelstelle Kol. 3, 10, so ist klar, daß das einfache *κατὰ θεόν* hier soviel ist, als: *κατ᾽ εἴκονα τοῦ θεοῦ,* und der Apostel blickt in diesem Ausdrucke zurück auf die Stelle 1. Mos. 1, 27, wo es heißt, daß Gott den Adam nach seinem Bilde erschaffen habe: *κατ᾽ εἴκονα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.* Er will also sagen: Dieser neue Mensch, den wir anziehen sollen, ist von Seite Gottes eine wahre Schöpfung, eine *καινὴ κτίσις;* und wie der erste Mensch ursprünglich nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, das er aber durch den Sündenfall verlor, so geschieht auch diese Neuschöpfung nach dem Bilde Gottes. — Diese Schöpfung nach dem Bilde Gottes wird nun näher bestimmt als bestehend *ἐν δικαιοσύνῃ . . . ἀληθείας.* *ἀλήθεια* ist hier das Gegentheil von *ἀπάτῃ* V. 22. Wie in dem alten Menschen die *ἀπάτη,* der Trug, die Lüge der Sünde ihr Wesen treibt, so herrscht im neuen Menschen die *ἀλήθεια,* die Wahrheit *κατ᾽ ἐξοχήν,* die zuletzt Gott selber ist. Die Wirkungen dieser Wahrheit sind dann die *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης.* Der Ausdruck *δικαιοσύνη* bezeichnet das richtige Verhältniß innerlich unter den Seelenkräften und äußerlich zu den Menschen, die rechte Beschaffenheit, worin der Mensch zu sich und Andern stehen soll; *ὁσιότης* aber bezeichnet die Integrität des geistigen Lebens und die durch sie bedingte Pietät gegen Gott. Ohne Grund löset Estius den Genitiv *τῆς ἀληθείας* in ein Adjektivum auf: in vera iustitia et sanctitate.

V. 25 ff. Nach diesen allgemeinen Erörterungen, worin der Apostel Heidenthum und Christenthum, Natur und Gnade, den alten und neuen Menschen einander gegenüber gestellt hat, läßt er specielle Vorschriften folgen, und zwar 4, 25 — 5, 2 solche, die sich auf Pflichten gegen Andere beziehen; dann von 5, 3 — 21 folgt wiederum eine Abmahnung von heidnischen Lastern und von der Gemeinschaft mit den Heiden und eine Ermahnung zum christlichen Wandel. — Die erste Pflicht, welche der Apostel hervorhebt, ist die Wahrhaftigkeit. Das *διό* schließt an das unmittelbar vorherge-

hende κτισθέντα... ἀληθείας an: „Deshalb, weil der neue Mensch geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, leget ab die Lüge und redet Wahrheit ein Jeglicher mit seinem Nächsten; denn wir sind unter einander Glieder." Ist die Sprache das Band, welches die Menschen unter einander verbindet, so ist die Wahrhaftigkeit im Reden die Grundbedingung aller gesunden Verhältnisse der Menschen unter einander; alle äußere Lebensgemeinschaft basirt auf Wahrhaftigkeit. Deshalb motivirt auch der Apostel seine Ermahnung zur Wahrhaftigkeit dadurch, daß er daran erinnert, daß wir gegenseitig zusammengehörende Glieder Eines Leibes sind. — λαλεῖτε... αὐτοῦ ist Reminiscenz aus Zach. 8, 16. Ueber ἀλλήλων μέλη vgl. zu Röm. 12, 5.

V. 26 f. Warnung vor ungerechtem Zorne: „Zürnet, aber sündigt nicht." Diese Worte sind genommen aus Ps. 4, 5 nach der Uebersetzung der LXX. Viele fassen den ersten Imperativ als sogenannten imperat. permiss.: „zürnen möget ihr, aber sündigt nicht." Andere wollen die Negation μή zu beiden Imperativen ziehen: „zürnet nicht und sündigt nicht." Am besten aber nehmen wir den ersten Imperativ nach hebräischem Sprachgebrauche hypothetisch: „Wenn ihr zürnet, so..." Nicht ist ja der Zorn an und für sich böse; es gibt vielmehr auch einen gerechten und heiligen Zorn, und das ist der Zorn gegen das Böse und Schlechte. Sündhaft ist der Zorn nur dann, wenn er entweder aus unreiner Quelle z. B. Stolz, Eitelkeit entspringt, oder auf das unrechte Objekt geht z. B. auf die Menschen, statt auf ihre Sünden, oder in Rücksicht der Art und Weise, wie wir den Zorn hegen z. B. wenn er zu heftig ist oder zu lange Zeit anhält. Diesen letzten Punkt hebt der Apostel hervor, indem er vor anhaltendem Zorne warnt: „Die Sonne gehe nicht unter über eurer Erzürnung." Diese Warnung des Apostels, den Zorn nicht über Nacht zu hegen, ist durchaus psychologisch. Alle Affekte, mit welchen wir uns des Abends schlafen legen, wurzeln sich während des Schlafes tiefer und fester in unsere Seele ein, und sind weit schwerer abzulegen, wenn wir sie eine Nacht hindurch gehegt haben. Der psychologische Grund hie-

von liegt wohl darin, daß im Schlafe das eigentliche geistige Leben des Menschen ruht, das seelische, psychische aber thätig ist. Die ψυχή ist aber der Sitz der Affekte und Leidenschaften. — Die beiden Ausdrücke ὀργή und παροργισμός kann man so unterscheiden, daß jenes Wort den Zorn als Affekt, dieses aber den einzelnen Ausbruch dieses Affektes bezeichnet. — Den tiefern Grund, warum es so gefährlich sei, im Zorne lange zu verweilen, gibt der Apostel an mit den Worten V. 27: „Noch auch gebet Raum dem Teufel." „Raum geben", נָתַן מָקוֹם, bedeutet „Gelegenheit zur Wirksamkeit darbieten" (vgl. zu Röm. 12, 19). Eben weil im Zorne das klare Bewußtsein zurücktritt, vermag der Teufel in diesem Zustande uns leichter zu überlisten, und zur Rache und anderm Bösen fortzureißen. Die Erklärung des Erasmus, welcher διάβολος = calumniator nimmt, und den Sinn dahin angibt: fraenate iram, ne praebeatis ansam calumniandi infidelibus, dum videmini vindictae cupidi — ist verfehlt.

V. 28. Warnung vor Diebstahl: „Der Dieb stehle nicht mehr." Das Particip. ὁ κλέπτων steht substantivisch, und das Präsens brauchen wir nicht mit der Vulgata im Sinne des Präteritums ὁ κλέψας zu fassen; denn es ist hier nicht so sehr von dem thatsächlichen Diebstahl, als vielmehr von dem Laster des Stehlens die Rede. Da nun das Laster des Diebstahls meistentheils aus Dürftigkeit, die hinwieder in der Trägheit ihren Grund hat, entspringt, so fügt der Apostel die Ermahnung zur Arbeitsamkeit hinzu: „vielmehr arbeite er, indem er mit den Händen das Gute wirkt, damit er habe mitzutheilen dem Bedürftigen." ἐργαζόμενος... τὸ ἀγαθόν setzt der Apostel hinzu, um alle unehrbaren Gewerbe auszuschließen. Der Dieb soll also arbeiten nicht bloß deshalb, um sich den nöthigen Unterhalt zu erwerben, oder um das Gestohlene wieder zurückgeben zu können, sondern auch, um von dem ehrlich Erworbenen Almosen spenden zu können, damit er so durch die entgegengesetzte Tugend für seine Sünden genugthue.

V. 29 ff. Warnung vor jeder Lieblosigkeit gegen den Nächsten: „Kein schlechtes Wort gehe aus eurem

Munde hervor, sondern so eines gut ist zur Erbauung des Bedürfnisses, daß es wohl thue den Hörenden." σαπρός eigentlich „faul"; im ethischen Sinne „nichtsnutzig, schlecht." — Zu εἴ τις ἀγαθός... ist ἐκπορευέσθω ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν und zu ἵνα δῷ ist ὁ λόγος zu ergänzen. χάριν διδόναι „Gunst, Wohlthat erweisen, wohlthun." τῆς χρείας ist genit. obiecti, „zur Erbauung des Bedürfnisses" d. h. zur Erbauung je nach dem Bedürfnisse eines Jeden. Es ist also nicht nöthig, hier eine Hypallage anzunehmen und πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας = εἰς χρείαν τῆς οἰκοδομῆς zu fassen. Noch weniger brauchen wir mit Andern hier das abstractum pro concreto, ἡ χρεία für οἱ χρείαν ἔχοντες zu nehmen. Uebrigens hat unsere Vulgata statt τῆς χρείας gelesen τῆς πίστεως, eine LA., die wir noch in einigen Handschriften und bei mehrern griechischen und lateinischen Vätern finden. Hieronymus hat aber opportunitatis. — V. 30. „Und betrübet nicht den h. Geist Gottes, mit welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung hin." „Den h. Geist betrüben" ist ein anthropopathischer Ausdruck und will zunächst nichts anders sagen, als „den h. Geist aus sich und Andern vertreiben, seine Wirksamkeit hindern", was eben durch solche schlechte Reden (λόγους σαπρούς) geschieht. Zugleich liegt aber in diesem Ausdrucke die Liebe Gottes zu den Menschen ausgesprochen: Gott liebt uns so sehr, und wünscht so sehr, uns zur Seligkeit zu führen, daß sein Geist gleichsam betrübt wird und trauert, wenn er aus uns scheiden muß. — Den Ausdruck σφραγίζεσθαι ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ haben wir schon oben 1, 13. 14 erklärt. Der h. Geist ist das Angeld (ἀῤῥαβών), welches Gott den durch Christum Erlöseten gibt, und wodurch er ihnen den dereinstigen vollen Besitz seiner selbst (Gottes) gewährleistet; er ist das Siegel, was Gott den Erlöseten aufgedrückt und wodurch er sie als die Seinigen, als seine Kinder, anerkannt und ihnen das Anrecht auf das volle Erbtheil gegeben hat. Diese volle Erbschaft treten wir aber nicht eher an, als bis die Erlösung ganz vollendet ist, also mit der Auferstehung unserer Leiber. Auf diese Zeit bezieht sich der Ausdruck εἰς ἡμέραν

ἀπολυτρώσεως (vgl. Röm. 8, 23). — V. 31. „Alle Bitterkeit und Aufwallung und Zorn und Geschrei und Lästerung werde hinweggenommen von euch sammt aller Bosheit.“ Die einzelnen Ausdrücke stehen im Causalnexus: πικρία ist die Gereiztheit und Bitterkeit des Gemüthes, woraus die innere Zornaufwallung, θυμός, entspringt. Aus dem θυμός geht dann hervor der Zornausbruch, ὀργή, und diese ὀργή äußert sich durch „Geschrei“ und „Lästerung“ gegen die Mitmenschen. κακία ist dann hier nicht „Schlechtigkeit“ überhaupt, sondern speciell „Bosheit gegen Andere“, malitia (vgl. Kol. 3, 8). — V. 32. „Seid hingegen (δέ, diese Partikel fehlt jedoch in den meisten Handschriften) gütig, barmherzig, einander verzeihend, so wie auch Gott in Christo euch verziehen hat.“ Also die Verzeihung, die Gott in Christo uns hat angedeihen lassen, soll die Norm sein, wornach wir auch unsern Mitmenschen verzeihen (vgl. Matth. 18, 21 ff.).

5, 1 f. Die beiden ersten Verse dieses Kapitels schließen sich nahe an das unmittelbar Vorhergehende an, und οὖν bezieht sich auf καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν: „Werdet also Nachahmer Gottes als geliebte Kinder.“ Kinder sollen ihrem Vater nachahmen; also sollen auch wir unserm himmlischen Vater nachahmen in seiner Liebe zu allen Menschen. „Und wandelt in Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für euch hingegeben hat als Gabe und Opfer Gott zum lieblichen Geruche.“ προσφορά ist Opfer im Allgemeinen; θυσία speciell blutiges Opfer. Der Ausdruck: τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας ist eine alttestamentliche Redensart zur Bezeichnung des göttlichen Wohlgefallens am Opfer. So heißt es oft im A. T., das Opfer sei aufgestiegen „zum wohlgefälligen Geruche Gottes“, רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה d. h. als wohlgefälliges Opfer, θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ (vgl. 3. Mos. 1, 9. 13; 2, 12; 3, 5). Christus, der sich aus reiner Liebe für uns, die wir Sünder waren, in den Tod hingab, ist für uns das ewig unerreichbare Muster der Nächstenliebe geworden.

V. 3 ff. Warnung vor Unzucht und Habsucht: „Hurerei aber und jegliche Unzucht oder Habsucht werde nicht einmal genannt unter euch, wie es den Heiligen geziemt.“ *πορνεία* complectitur omnem sexuum commixtionem extra coniugium; *ἀκαθαρσία* ad ceteras pertinet libidines seu pollutiones, quae contra naturam sunt et ad generationem ordinari non possunt. So Estius nach dem h. Thomas. Das *πλεονεξία* will derselbe hier, wie oben 4, 19, non de ea avaritia, quae studet coacervandae pecuniae, sed qua quis insatiabilis et inexpletus per omnia turpitudinum genera lasciviaeque discurrit, verstehen. Allein diese Fassung paßt nicht gut zum Folgenden. Das *μηδὲ ὀνομαζέσθω* steht im Gegensatze zu dem Vollbringen: solche Sünden sollen unter Christen nicht nur nicht gethan werden, sondern nicht einmal dem Namen nach bekannt sein. — V. 4. „Oder schandbares Wesen und dumme, zweideutige Reden, was sich nicht ziemt, sondern vielmehr (sei) Danksagung.“ *μωρολογία* bezeichnet das Führen fader, dummer Reden; *εὐτραπελία* aber ist eigentlich „Wohlgewandtheit“, dann „spaßhaftes, witziges Wesen“, und im schlimmen Sinne „Frivolität, Zoterei.“ Zu dem *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* ist aus dem vorhergehenden *μηδὲ ὀνομαζέσθω* ein *ἔστω* zu ergänzen. Dem unreinen Gebrauche des Wortes setzt also der Apostel den reinen und heiligen Gebrauch desselben im Gebete gegenüber.

V. 5. Die am meisten verbürgte LA. ist hier *ἴστε*, und nicht *ἐστέ*, was der text. rec. aufgenommen. Jenes ist dann am besten mit der Vulgata als Imperativ, das Particip *γινώσκοντες* aber nach hebräischer und griechischer Redeweise als bloße Verstärkung des Verbi finiti zu fassen: „Denn das wisset bestimmt, daß jeder Hurer oder Unreiner oder Geiziger, welcher ein Götzendiener ist, nicht hat ein Erbtheil im Reiche dessen, der Christus und Gott ist.“ Das *ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης* des text. rec. beziehen wir am besten bloß auf *πλεονέκτης*; dann korrespondirt die Stelle Kol. 3, 5, wo der Apostel den Geiz einen Götzendienst nennt. Lesen wir aber mit Lachmann nach Cod. B 67 *ὅ ἐστιν εἰδω-*

λολάτρης oder nach Cod. FG mit der Vulgata ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία, so können wir dies auf alle drei vorhergehende Substantive beziehen. Der Mensch soll sich mit allen seinen Kräften dem wahren Gotte hingeben; gibt er sich irgend einem erschaffenen Dinge mit ganzer Seele hin, so treibt er Abgötterei. Weil nun aber ein Solcher einem fremden Gotte dient, so kann er kein Erbtheil von Christo, der zugleich wahrer Gott ist, erwarten; denn nur von dem, welchem man dient, kann man Lohn hoffen. Daher sagt der Apostel, daß ein Solcher kein Erbtheil empfange im Reiche dessen, der Christus und Gott zugleich ist. Der Ausdruck ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ läßt eine doppelte Deutung zu; er kann heißen: „Im Reiche Christi, welches zugleich das Reich Gottes ist", und „im Reiche Christi, welcher zugleich Gott ist." Für letztere Fassung spricht das Fehlen des Artikels vor θεοῦ. Dann will der Apostel durch diesen Ausdruck Christum als wahren Gott den Götzen gegenüberstellen, und wir haben so in dieser Stelle einen locus classicus für die Gottheit Christi.

V. 6 f. Bei der Warnung: „Keiner täusche euch mit leeren d. i. grundlosen Worten", hat der Apostel vielleicht solche Irrlehrer im Auge, welche die Lehre von der christlichen Freiheit zum Deckmantel ihrer Schlechtigkeit mißbrauchend lehrten, die genannten Fleischessünden seien nicht strafbar. Daß wenigstens solche Ideen schon zu Zeiten der Apostel auftauchten, sehen wir aus mehreren Stellen der paulinischen Briefe (vgl. zu 1. Kor. 6, 12 ff.). — Das Folgende διὰ ταῦτα bezieht sich auf die V. 3. 4 genannten Laster: „Denn um dieser (Laster) willen kommt der Zorn Gottes über die Söhne des Unglaubens" d. i. über die Ungläubigen, die den Glauben an das Evangelium hartnäckig Verweigernden (vgl. zu 2, 2). Die ὀργὴ τοῦ θεοῦ verstehen wir am besten mit Estius von dem Strafgerichte Gottes, welches am jüngsten Tage über alle Lasterhafte ergehen wird. — V. 7. „Werdet also nicht ihre Mitgenossen", nämlich in Ansehung jener Laster, damit euch nicht dereinst eine gleiche Strafe treffe.

V. 8 ff. Als Grund, warum die Leser alle Gemeinschaft mit den fleischlich Wandelnden abbrechen müssen, gibt

Paulus hier den Gegensatz ihres jetzigen Zustandes mit dem frühern an: „Denn ihr waret ehedem Finsterniß, nun aber (seid ihr) Licht im Herrn." Der Gegensatz von Licht und Finsterniß, welcher in der Natur herrscht, wird oft in der h. Schrift auf den Geist übertragen. Was die Sonne für das leibliche Auge ist, das ist Gott und seine Wahrheit für den Geist des Menschen. Wie aber das Auge durch die Sonne nicht bloß erleuchtet, sondern selbst sonnenhaft wird, so wird der menschliche Geist, wenn er die göttliche Wahrheit, die in Christo offenbar wurde, in sich aufnimmt, nicht bloß erleuchtet, sondern selbst Licht, wohingegen er ohne Gott und Christus nicht bloß in Finsterniß, sondern selbst Finsterniß ist. Daher heißt es hier *ἦτε σκότος... φῶς* und nicht *ἐν σκότει... φωτί.* Sind sie aber Licht, so müssen sie auch als Lichtkinder wandeln, Alles um sich her erleuchtend: „Wandelt wie Kinder des Lichts." — In dem V. 9 folgenden parenthetischen Zwischensatze gibt dann der Apostel den Grund an, warum sie sich bemühen sollen als Lichtkinder zu wandeln, indem er auf die Frucht, welche das Licht der göttlichen Wahrheit und Gnade im Menschen hervorbringt, hinweiset: „Denn die Frucht des Lichtes (bestehet) in jeglicher Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit." Diese drei geistigen Früchte des Lichts sind entgegengesetzt den obengenannten Lastern, und zwar steht *ἀγαθωσύνη* entgegen der *κακία* 4, 31; *δικαιοσύνη* der ungerechten Aneignung fremden Gutes 4, 28; endlich *ἀλήθεια* dem *ψεῦδος* 4, 25. — Gegen entscheidende Zeugen hat der text. rec. *πνεύματος* statt *φωτός.* Es ist ein Glossem aus Gal. 5, 25. — V. 10. Das Particip. *δοκιμάζοντες* schließt sich unmittelbar an *περιπατεῖτε* V. 8 an und gibt eine Modalitätsbestimmung des geforderten Wandels: „prüfend, was wohlgefällig ist dem Herrn." Beim Lichte unterscheidet man genau die Gegenstände, wohingegen im Dunkeln Alles in einander verschwimmt. Da sie nun Lichtkinder und selbst Licht sind, so sollen und können sie prüfen und entscheiden, was Gott wohlgefällig. Sie haben die objektive Regel hierfür im Evangelium, die subjektive aber in ihrem eigenen vom Geiste Gottes erleuchteten Gewissen (vgl. Röm. 12, 2).

V. 11 ff. „Und nehmet nicht Theil an den unfruchtbaren Werken der Finsterniß; vielmehr decket sie auf." μᾶλλον δὲ καὶ = imo adeo. Wie in der physischen Natur, so hat auch im geistigen Leben nur das Licht wahre Zeugungskraft; das göttliche Licht der Gnade und Wahrheit allein kann im Menschen Werke hervorbringen, welche die ewige Lichtnatur in sich tragen und dem, der sie vollbringt, in die Ewigkeit nachfolgen. Die Finsterniß aber, physische wie geistige, ist unfruchtbar, und die Werke, die sie hervorbringt, sind, wenn auch äußerlich noch so glänzend, fruchtlos, sind taube Blüthen, haben keinen wahren innern Werth, keine Dauer. An diesen fruchtlosen Werken der Finsterniß sollen sie nun als Kinder des Lichts nicht nur keinen Theil nehmen, sondern dieselben vielmehr durch ihr Licht aufdecken. ἐλέγχειν bedeutet sowohl „ans Licht ziehen, offenbaren", arguere, als auch „rügen", redarguere. Beide Bedeutungen fließen hier in einander; denn das Leben der Frommen deckt eines Theils durch den Contrast den Wandel der Gottlosen auf, und ist zugleich für diese eine fortwährende Rüge, eine thatsächliche Strafpredigt. — Der Apostel begründet nun V. 12 zunächst den ersten Theil dieses Satzes, das μὴ συγκοινωνεῖτε: „Denn was verborgen von ihnen geschieht, ist schändlich auch nur zu sagen." τὰ κρυφῇ (so schreibt Lachmann; Tischendorff hat κρυφῇ) γινόμενα ist hier gleichbedeutend mit den ἔργοις ἀκάρποις τοῦ σκότους des vorigen V's., und der Apostel versteht darunter die V. 3 genannten Laster, welche unter Christen nicht einmal sollen genannt werden. Der Sinn ist also: diese Werke der Finsterniß, das was die Kinder des Unglaubens in ihrer geistigen Dunkelheit gleichsam verborgen vollbringen, ist so schändlich, daß der Christ es nicht einmal nennen, geschweige denn daran Theil nehmen darf. — V. 13 erläutert dann Paulus das μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε V. 11. Dieser Satz wird aber verschieden übersetzt und erklärt. Durchaus verkehrt ist zunächst die Uebersetzung Allioli's und Kistemaker's: „Alles aber, was zu rügen ist." Denn weder das ἐλεγχόμενα noch auch das quae arguuntur der Vulgata kann heißen: „was gerügt werden muß." Andere ziehen τὰ δὲ πάντα

ἐλεγχόμενα als Subjekt zusammen und übersetzen: „Alles Aufgedeckte aber." Allein dann müßte es heißen: πάντα δὲ τὰ ἐλεγχόμενα. Am besten nehmen wir τὰ δὲ πάντα als Subjekt, ἐλεγχόμενα als zum Subjekte konstruirtes Particip und ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται als Prädikat. Das φανεροῦσθαι (von φαίνω „scheinen") fassen wir dann in seiner ursprünglichen Bedeutung: „scheinbar gemacht werden" und übersetzen demnach: „Alles aber, wenn es aufgedeckt wird, wird vom Lichte scheinbar gemacht." So ergibt sich der schöne Sinn: Wenn jene heidnischen Laster durch euren entgegengesetzten frommen und reinen Lebenswandel in ihrer Nichtigkeit und Abscheulichkeit aufgedeckt und als solche anerkannt werden, dann sind sie dem Lichte wieder zugänglich, sie werden wieder vom Lichte beleuchtet und selbst scheinend gemacht. Denn das geistige Licht hat ebenso wie das physische eine zeugende ungebärende Kraft; es vermag die Finsterniß in ihre Gebilde umzuwandeln und sie selbst licht und helle zu machen. Diesen letzten Gedanken erläutert und begründet der Apostel in dem folgenden allgemeinen Satze: „Denn Alles, was scheinbar gemacht wird, ist (selbst) Licht", d. i. hat dadurch aufgehört die Natur der Finsterniß zu haben, und hat Lichtwesen angenommen. Denn wie in der physischen Natur ein Gegenstand nur dadurch sichtbar wird, daß er selbst das Licht in sich aufnimmt, selbst Licht wird, so ist es auch in der geistigen Welt. Das Lasterleben der Heidenwelt trat erst recht hervor und wurde als solches anerkannt durch den Gegensatz, in welchem der reine Wandel der ersten Christen zu demselben stand. Sobald aber der Mensch das Böse als solches anerkennt, ist er dem Lichte der göttlichen Gnade wieder zugänglich. — Falsch nehmen Erasmus, Estius u. A. φανερούμενον als Medium in aktiver Bedeutung und φῶς als Subjekt: „Denn das Licht ist das, was Alles erleuchtet" d. i. das Alles erleuchtende Princip. Gegen diese Deutung spricht das eben vorhergegangene Passivum φανεροῦται, die Wortstellung und endlich der Sprachgebrauch, wornach φανεροῦμαι immer Passiv ist. — Der Gedankengang von V. 10 ist also dieser: Ihr sollt nicht Theil nehmen an den finstern Werken der Heiden; denn diese sind

so schändlich, daß man sie nicht einmal nennen, viel weniger daran Theil nehmen darf. Vielmehr sollt ihr durch euren frommen Wandel, durch euer Beispiel, die Abscheulichkeit jener Laster aufdecken und der Welt vor Augen legen. Werden so den Ungläubigen ihre Laster als solche zum Bewußtsein gebracht, werden sie aus ihrem Sündenschlafe aufgescheucht, so ist der erste Schritt zu ihrer Bekehrung geschehen. Sie werden dem Lichte der Gnade und Wahrheit, welches in Christo erschienen ist, zugänglich, und von diesem Lichte erleuchtet nehmen sie dasselbe immer mehr in sich auf und werden so selbst Licht. Denn es ist in der geistigen Welt wie in der physischen. Alles, was offenbar und vom Lichte beschienen wird, nimmt die Lichtnatur an und wird selbst Licht.

V. 14. Daß nun das ἐλέγχειν nothwendig und heilsam sei, bestätigt der Apostel durch ein Citat: „Daher", weil es nämlich so nöthig und heilsam ist, daß ihr durch euren frommen Wandel die Laster der Heiden ans Licht zieht und rüget, „heißt es: „„Wache auf du Schlafender, und erstehe von den Todten, und leuchten wird dir Christus."" Paulus führt diese Worte an mit der gewöhnlichen Citationsformel διὸ λέγει, womit er sonst Stellen aus der h. Schrift anführt; allein es findet sich nirgends im A. T. eine Stelle, welche buchstäblich mit der unsrigen übereinstimmte. Daher haben Einige gemeint, der Apostel haben diese Stelle aus einer apokryphischen Schrift entlehnt und sie durch einen lapsus memoriae mit der gewöhnlichen Citationsformel als Worte der h. Schrift angeführt. Ersteres war auch die Meinung des h. Hieronymus und Cod. G nennt ausdrücklich das Buch Henoch als Quelle. Andere halten sie für Worte aus einem damals gebräuchlichen kirchlichen Hymnus; Andere meinen, Paulus führe hier nach Prophetenweise den in seinem Innern sprechenden Christus redend ein: „deshalb spricht der Herr"; noch Andere endlich sind der Meinung, daß diese Worte einen wirklichen Ausspruch Christi enthalten, den die Evangelisten nicht aufgezeichnet. Alle diese Vorschläge sind aber unnöthig. Vielmehr verbindet der Apostel hier die Stellen Jes. 60, 1 und 26, 19, citirt diese aber frei und mit eini-

gen Veränderungen, um sie in den Zusammenhang seiner Rede einzufügen. In der ersten Stelle heißt es: „Laß dich erleuchten, Jerusalem, laß dich erleuchten; denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir.“ In der zweiten Stelle aber lesen wir: „Nun leben deine Todten wieder, meine Erschlagenen sind erstanden. Wachet auf und lobsinget, die ihr wohnet im Staube!“ Diese Worte, welche der Prophet an das sündige Jerusalem richtet, wendet der Apostel hier auf jeden Sünder an. Schlaf und Tod sind hier, wie oft in der h. Schrift, Bilder der geistigen Finsterniß und des geistigen Todes, in welchen die Sünde den Menschen stürzt. Aus diesem Schlafe soll der Sünder erwachen, von diesem Tode soll er erstehen, damit Christus, das wahre Licht der Welt, die Sonne der Gerechtigkeit ihn erleuchte. Und zu dieser Erwachung und Erstehung des Sünders sollen die Gläubigen durch ihren frommen Lebenswandel beitragen, sie sollen ihr Licht leuchten lassen, damit es auch in Andern licht werde. — Der Nominativ *ὁ καθεύδων* steht statt des Vokativs. Vgl. Win. §. 29. 1. Ueber *ἀνάστα* statt *ἀνάστηθι* vgl. Win. §. 14. 1. h. und über *ἐπιφαύσει* (von *φαύσκω*) Win. §. 15. S. 84.

V. 15 ff. Da nun das Leben der Christen von so großem Einflusse auf die Bekehrung der Ungläubigen ist, so folgt daraus von selbst, daß die Christen sich bemühen müssen, einen strengen, pflichtmäßigen Lebenswandel zu führen: „Sehet also zu, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht wie Unweise, sondern wie Weise.“ *ἀκριβῶς* (von *ἄκρος* „spitz, scharf“) heißt: genau, streng, pflichtmäßig. *μὴ ὡς ἄσοφοι . . .* ist nähere Erläuterung von *ἀκριβῶς*. Zur näheren Erklärung des *ὡς σοφοί* dient dann das Folgende V. 16: „Indem ihr erkaufet die Zeit.“ Was wir kaufen müssen, das halten wir höher und damit gehen wir sparsamer um, als mit dem, was uns von selbst ohne unser Zuthun zu Theil wird. Mit dem Ausdrucke *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν* will also Paulus sagen: Indem ihr die Zeit und Gelegenheit (*καιρόν*), wo ihr zu eurem und eurer Mitmenschen Heil wirken könnet, so vorsichtig und sparsam benutzet, als wenn ihr sie erkaufen müßtet. Als Motiv fügt er dann hinzu: „Denn die

Tage d. i. die jetzigen Zeitläufte, sind böse." Böse waren damals und sind noch immer die Tage wegen der vielen Gefahren und mannichfaltigen Versuchungen, welche den Gläubigen sich entgegenstellen (vgl. Kol. 4, 5). — Anders faßt Estius diese Worte auf, indem er den Sinn derselben dahin angibt: Dies mali sunt, i. e. viget adversus Christianos persecutio; ideo tempus redimite, i. e. potius aliquod rerum vestrarum dispendium patimini, quam ut adversariis relinquatur occasio persequendi fidem Christi. — V. 17. „Deshalb, nämlich weil die Zeiten so schlimm sind, seid nicht unverständig, sondern verstehend, was der Wille des Herrn sei." ἄφρονες ist nicht gleich ἄσοφοι V. 15, sondern beide Ausdrücke unterscheiden sich, wie σοφία und φρόνησις, sapientia und prudentia. Die sapientia, σοφία, ist die Kenntniß der letzten Gründe, der Grundprincipien der göttlichen und menschlichen Dinge; in der rechten Anwendung dieser Principien auf einzelne Fälle besteht die prudentia, φρόνησις.

V. 18 ff. Als specielles Laster, in welchem die ἀφροσύνη ganz besonders zu Tage tritt, nennt Paulus hier die Trunkenheit: „Und berauschet euch nicht mit Wein, wobei Ausschweifung ist, sondern werdet voll vom (heiligen) Geiste." Also nicht mit dem natürlichen Geiste von Wein und sonstigen starken Getränken sollen die Gläubigen sich begeistern, weil aus diesem unmäßigen Fröhnen der Sinnenlust Ausschweifung entspringt (venter mero aestuans facile despumat in libidinem, sagt der h. Hieronymus); sondern sie sollen voll sein des heiligen Geistes, der eine geistige Freude bewirkt. Es gibt einen doppelten Rausch; den einen bewirkt der Erdgeist, und er äußert sich in sinnlicher Lust und ausgelassener Fröhlichkeit und wildem Gesange; der andere aber rührt her vom göttlichen Geiste, und dieser Rausch erfüllt den Menschen mit innerer Freude und Wonne oft so sehr, daß er in heiligen Lobgesängen ausbricht und von Dank gegen Gott überströmt. Diese Wirkungen des h. Geistes beschreibt der Apostel näher V. 19 f.: „Zu einander redend in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singend und jubelnd in eurem Herzen dem Herrn."

Ob und wie sich *ψαλμοί, ὕμνοι* und *ᾠδαί* unterscheiden, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Der h. Paulus kumulirt oft im lebhaften Affekte solche synonyme Ausdrücke. Jedenfalls haben wir uns aber wohl unter diesen Psalmen u. s. w. Lieder vorzustellen, die vom h. Geiste in der Gemeindeversammlung plötzlich inspirirt wurden. Schon aus 1. Kor. 14, 15. 26 geht hervor, daß damals auch nach dieser Seite hin der Geist Gottes außerordentliche Vermögen in der Gemeinde weckte; und noch im zweiten Jahrhundert finden wir eine derartige Geisteswirkung in der Kirche. Denn Tertullian schreibt in seiner Apologie Kap. 39 von seiner Zeit: in den Gemeindeversammlungen erginge nach beendetem Liebesmahle die Aufforderung, daß jeder, wie er es eben vermöge, aus der h. Schrift oder aus dem eigenen Geiste Gott Lieder singe. Wir sehen hieraus zugleich, daß schon in der ersten christlichen Zeit der Gesang ein Element des gemeinschaftlichen Gottesdienstes war. — V. 20. „Immerdar dankend für Alles im Namen unsers Herrn Jesu Christi dem Gott und Vater." *ὑπὲρ πάντων* fassen wir neutral: für Alles, Leiden und Freuden. Christianorum virtus est, schreibt der h. Hieronymus, etiam in his, quae adversa putantur, gratias referre Creatori. Diese Danksagung muß aber Gott dargebracht werden im Namen „Jesu"; denn da uns Gott in Christo Jesu alles Gute geschenkt hat, da uns alle Gnaden nur mit Rücksicht auf sein Erlösungsverdienst zufließen, so können wir auch nur durch ihn, nur in seinem Namen, Gott einen wohlgefälligen Dank darbringen.

§. 6. Die Pflichten des häuslichen Lebens.

5, 21 — 6, 9.

Der Apostel beginnt hier eine Reihe von Ermahnungen, die sich auf Verhältnisse, welche in der Familie vorkommen, beziehen; und zwar bespricht er zunächst und am ausführlichsten das Grundverhältniß des Familienlebens, das Verhältniß zwischen Mann und Weib 5, 21—33. Dann läßt er 6, 1—4 das Verhältniß der Kinder zu den Eltern folgen, und zuletzt 6, 5—9 ist die Rede von dem Verhält-

nisse der Knechte zu ihren Herrn. Da alle diese Verhältnisse auf Unterordnung, auf Gehorsam basirt sind, und der Apostel hierzu besonders ermahnen will, so beginnt er jedesmal mit dem zum Gehorsam verpflichteten Theile: mit den Frauen V. 22, mit den Kindern 6, 1, mit den Knechten 6, 5, — und läßt dann die folgen, denen die Herrschaft übertragen ist: die Männer V. 25, die Väter 6, 4, die Herren 6, 9, Alle ermahnend, diese Herrschaft im milden Sinne auszuüben. — Was nun die zunächst folgenden Aussprüche über die Ehe angeht, so enthalten sie das Tiefste, was je über diesen Gegenstand gesagt ist. Der große Weltapostel faßt die Ehe so recht in ihrer idealen Würde auf, indem er das Verhältniß zwischen Mann und Weib in Parallele setzt mit dem Verhältnisse Christi zur Kirche. Die Verbindung von Mann und Weib ist ihm nur ein Nachbild jener geistlichen Ehe, welche zwischen Christo und der Kirche stattfindet.

V. 21 ff. Lachmann und mit ihm viele Interpreten ziehen V. 21 noch zum Vorhergehenden, und beginnen erst V. 22 den neuen Absatz. Allein mit Unrecht. Die Worte V. 21 bilden gleichsam die Ueberschrift des ganzen folgenden Abschnittes, und enthalten das allgemeine Princip, welches der Apostel im Folgenden auf die einzelnen Verhältnisse des häuslichen Zusammenlebens anwendet. Was dann die LA. des V. 22 angeht, so haben Griesbach u. A. die LA.: *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε* aufgenommen; Lachmann aber mit der Vulgata (subditae sint) *ὑποτασσέσθωσαν;* Tischendorf endlich hat das Verbum ganz ausgelassen. Letztere LA. kennt schon der h. Hieronymus, indem er bemerkt: hoc quidem in latinis exemplaribus additum est: „subditae sint", in graecis editionibus non habetur. Im Sinne machen diese verschiedenen Lesarten keine Veränderung. Denn wenn wir auch mit Tischendorf das Verbum ganz auslassen, so müssen wir doch aus dem vorhergehenden Particip. *ὑποτασσόμενοι* zu V. 22 ein *ὑποτασσέσθωσαν* ergänzen. Also: „Indem ihr einander unterthänig seid in der Furcht Christi, sollen" — um von diesem allgemeinen Principe die Anwendung auf die speciellen Verhältnisse des häuslichen Lebens zu

machen — „die Weiber den eigenen Männern unterthan sein, wie dem Herrn.“ Ἀλλήλοις heißt nicht überhaupt „Einer dem Andern“, so daß auch die Vorgesetzten den Untergebenen unterworfen sein sollen, sondern es heißt „einander“, wie es nämlich die Ordnung erfordert. Das ἐν φόβῳ Χριστοῦ drückt die Gesinnung aus, worin diese Unterwerfung stattfinden soll. Diese Gesinnung soll nicht sein eine knechtische Furcht, sondern eine Furcht Christi. Die Furcht Christi ist aber eine zarte Scheu, welche die Liebe in ihrer Begleitung hat. Um Christi willen sollen wir einander unterthan sein und insbesondere sollen die Weiber ihren Ehemännern (ἰδίοις ἀνδράσιν) gehorchen, wie Christo, d. h. in ihren Männern sollen sie Christo gehorchen. Der Grund für dieses ὡς τῷ κυρίῳ folgt V. 23: Denn der Mann repräsentirt dem Weibe Christum, da er das Haupt des Weibes ist, wie Christus das Haupt der Gemeinde. „Denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, er, Retter des Leibes“ d. h. der Mann ist für das Weib das, was das Haupt für den Leib, Christus für die Kirche ist, der leitende, bestimmende Theil (vgl. zu 1. Kor. 11, 3 ff.). Um nun Christum noch deutlicher als das Haupt der Kirche darzustellen, setzt der Apostel die Apposition hinzu: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. Eben weil Christus als Gottmensch der Retter und Heiland der Menschheit geworden, ist er das Haupt der durch ihn Erlöseten, bilden diejenigen, die in seine Erlösung eintreten, seine Glieder. Das eius der Vulgata fehlt in den griechischen und auch in den ältesten lateinischen Handschriften. — V. 24. Die Conjunktion ἀλλά leitet den Schluß ein, und entspricht dem lateinischen atqui beim Untersatze = „nun aber.“ Der zweite Theil: οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες, enthält dann den wirklichen Schluß, und wir können dazu ὑποτασσέσθωσαν ergänzen. Der einfache Syllogismus würde so lauten: Obersatz — Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche. Untersatz — Nun aber ist die Kirche Christo unterworfen. Schlußsatz — Also sollen auch die Weiber ihren Männern unterworfen sein. Untersatz und Schlußsatz sind aber durch ὡς und οὕτως in Vergleich ge-

stellt, so daß Paulus hier eine zweifache Construktion verbindet. Also: „Nun aber wie die Kirche Christo unterworfen ist, so (sollen) auch die Weiber den Männern (unterworfen sein) in Allem.“ Das *ἐν παντί* ist natürlich mit der Einschränkung: „was nicht dem Willen Gottes zuwider ist“ zu verstehen. Denn das Gebot „du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen“, gilt wie überall, so auch hier. Diese Restriktion liegt aber schon in dem obigen *ὡς τῷ κυρίῳ* ausgesprochen. Denn soll das Weib dem Manne gehorchen, inwiefern dieser Repräsentant des Herrn ist, so darf es nicht dem Manne gehorchen, insofern dieser etwas wider den Willen des Herrn gebietet.

V. 25 ff. Nun wendet der Apostel sich an die Männer und hält auch ihnen Christum in seiner Liebe zur Kirche als Vorbild ihres Betragens gegen ihre Ehefrauen vor: „Männer, liebet die Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat.“ *παρέδωκε* scil. *εἰς τὸν θάνατον*. Die Männer sollen also ihre Frauen lieben mit einer Liebe, die auch den Tod aus Liebe zur Frau zu übernehmen bereit ist. — V. 26. Der Zweck aber, warum Christus für die Kirche sich hingab, war: „Damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hat im Bade des Wassers, vermöge des Wortes.“ Daß der Apostel unter *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* die h. Taufe verstehe, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten. Vielleicht will er durch diesen Ausdruck anspielen auf das bei den Juden übliche Bad der Braut vor dem Hochzeitstage (vgl. V. 27). Verschieden gedeutet wird aber das *ἐν ῥήματι*. Einige Interpreten verbinden es enge mit *λουτρῷ τοῦ ὕδατος* und verstehen darunter die Worte, welche bei der Spendung des Sakraments ausgesprochen werden, die Taufform. So der h. Chrysostomus: *ἐν ῥήματι ποίῳ; ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου*. Allein in dieser Verbindung müßte es wohl heißen: *τοῦ ὕδατος τοῦ ἐν ῥήματι*. Besser verbinden wir also *ἐν ῥήματι* mit *ἁγιάσῃ* und verstehen mit dem h. Augustin und Estius unter *ῥῆμα* die christliche Lehre, das Evangelium, was der Apostel Röm. 10, 9 *ῥῆμα τῆς πίστεως* nennt. Paulus will also sagen:

Christus hat sich für seine Kirche hingegeben, damit er sie reinige durch die Taufe, und sie heilige durch das Evangelium. Beides, die Reinigung und Heiligung der Kirche, wird durch den Versöhnungstod Christi bedingt; denn dieser ist die causa meritoria der durch die Taufe vermittelten Sündenvergebung und zugleich der Inhalt des Evangeliums, welcher im Glauben aufgenommen uns immer mehr heiligt. — Also auch die Männer sollen in aufopfernder Liebe auf die sittliche Reinigung und Heiligung ihrer Weiber bedacht sein. V. 27. Der Zweck des *ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι*, also Endzweck des *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* ist: „Damit er sich selbst die Kirche herrlich darstellte, als solche, die nicht einen Flecken habe oder eine Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie rein und tadellos wäre.“ Mit *ἀλλ' ἵνα ᾖ* tritt eine Veränderung der Struktur ein. Im regelmäßigen Fortgange der Rede müßte es heißen: *ἀλλ' οὖσαν*... (vgl. Win. §. 64. III. 1). Das *μὴ ἔχουσαν*... *ἄμωμος* dient zur näheren Erklärung des *ἔνδοξον*. Das Wort *σπῖλος* = macula, gehört der spätern Gräcität an; *ῥυτίς* ist ruga ex senio orta, „Runzel.“ Der h. Augustin und Andere nach ihm verstehen unter *σπῖλος* die deformitas operis, unter *ῥυτίς* die duplicitas intentionis und unter *τί τῶν τούτων* die reliquiae peccatorum ut pravae inclinationes, motus involuntarii et multiplices ignorantiae. Wir brauchen uns aber auf die Ausdeutung dieser bildlichen Ausdrücke im Einzelnen nicht näher einzulassen; genug, der Apostel versteht sie von der sittlichen Befleckung. Uebrigens liegt dieser ganzen Schilderung der fleckenlosen Reinheit und dauernden Schönheit der Kirche das Bild von einer Braut zu Grunde. Wie die Braut bei den Juden vor dem Hochzeitstage ein Bad nahm, um rein und ohne Fleck vor ihrem Bräutigam zu erscheinen, so hat Christus seine Kirche gereinigt durch das Bad der Taufe, bevor er die geistliche Ehe mit ihr einging; und wie der Bräutigam seine Braut in frischer blühender Jugend, ohne alternde Runzeln zu erhalten wünscht, erhält Christus seine Kirche durch immer neuen Zufluß der Gnade, durch die h. Sakramente, in fortwährender Schönheit und ewiger Ju=

gend. — Die Frage, ob Paulus hier die gegenwärtige Kirche oder die dereinstige Kirche, wie sie bei der Wiedererscheinung Christi sein wird, im Auge habe, ist im Grunde unnütz. Die Kirche an sich ist immer die reine fleckenlose Braut des Herrn; sie wird aber in ihrer vollen Schönheit äußerlich erst bei der Parousie ihres Bräutigams am jüngsten Tage hervortreten. Dann ist die Zeit, von welcher es Offenb. 19, 7 f. heißt: „Gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und seine Braut hat sich bereitet. Und es ward ihr gegeben, sich zu kleiden in reinem und glänzendem Byssus; denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der Geheiligten."

V. 28 ff. Das *οὕτως* geht nicht auf das folgende *ὡς*, wie Einige wollen, sondern bezieht sich auf die V. 25—27 geschilderte Liebe Christi zur Kirche zurück: Wie Christus seine Kirche mit aufopfernder, auf ihre sittliche Reinigung bedachter Liebe liebt, „so sollen auch die Männer ihre Weiber lieben als ihre Leiber", d. i. da sie ihre Leiber sind. Nicht ist zu übersetzen: „wie ihre Leiber"; denn Christus liebt die Kirche nicht wie seinen Leib, sondern als seinen Leib, da sie sein Leib und er ihr Haupt ist. — Welch' eine hohe Idee von der Ehe gibt der Apostel in diesen Worten! Die Ehe ist ihm nicht bloß die körperliche Verbindung von Mann und Weib zum Zwecke der Kindererzeugung, sondern sie ist ihm zugleich eine geistige auf Liebe gegründete Vereinigung, welche die gegenseitige sittliche Förderung zu ihrem letzten Zwecke hat. In dem *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* findet ein Fortschritt in der Beweisführung statt. Hiernach ist die Ehe kein bloßer Contrakt über Mein und Dein, welcher mit beiderseitigem Einverständnisse wieder gelöset werden könnte; sondern sie ist die gegenseitige rückhaltlose Selbsthingabe von Mann und Weib. Beide, Mann und Weib, bilden in der Ehe eine körperliche Einheit, Einen Leib, einen vollen ganzen Menschen der Naturseite nach, wie Adam vor der Scheidung in zwei Geschlechter. Daraus folgt dann von selbst, daß, wenn der Mann sein Weib liebt, er im Grunde nur sich selbst liebt. Daher fügt der Apostel hinzu: „Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst." Dies wird nun begründet V. 29: „Denn Niemand hat je sein Fleisch

(d. i. seinen Leib) gehaßt, sondern man nährt und wärmt es, wie auch Christus die Kirche" nämlich: „nähret und wärmt." σάρξ steht hier ganz im Sinne von σῶμα, ohne den gewöhnlichen Nebenbegriff des Sündhaften. Paulus wählte den Ausdruck σάρκα, weil ihm das εἰς σάρκα μίαν V. 31 schon vorschwebte. Wenn er Gal. 5, 24 von einem Kreuzigen des Fleisches spricht, so hat er dort das sündhafte Fleisch, die böse Begierlichkeit, im Auge. Er will also hier sagen: So natürlich aus der Selbstliebe die Sorge für den eigenen Körper hervorgeht, ebenso natürlich ist auch die Gattenliebe; das Gegentheil ist somit etwas Widernatürliches. Denn die Liebe zum Leibe ist Trieb der Natur, welcher sich zwar irre leiten, aber nie ganz vernichten läßt. — Christus nährt nun seine Kirche durch sein Wort und durch sein Fleisch und Blut; er wärmt sie durch seinen Geist, der das Feuer der Liebe in ihr anfacht. — V. 30. Grund, warum Christus die Kirche nähret und wärmt: „Denn wir sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleische und aus seinen Gebeinen." Die letzten Worte ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ fehlen zwar in Cod. AB 17. 67 und sind deshalb von Lachmann und Tischendorf gestrichen; nichts desto weniger müssen wir sie doch als ächt beibehalten, da sie sich in Cod. DEFGIK, bei den meisten griechischen und lateinischen Vätern und auch in der Vulgata finden, und da sich die Auslassung dieser Worte viel leichter als ihre spätere Hinzufügung aus Mos. 2, 23 erklären läßt. — Wenn der Apostel in diesem ganzen Abschnitte das Verhältniß zwischen Mann und Weib in der Ehe in Parallele setzt mit dem Verhältnisse zwischen Christo und der Kirche, so ist diese Idee nicht als eine durchaus neue anzusehen, sondern sie liegt im Keime schon im A. T. ausgesprochen. Dort wird häufig umgekehrt das Verhältniß Jehova's zur Gemeinde Israel unter dem Bilde der Ehe dargestellt und die Untreue gegen Jehova und der Abfall von ihm wird geradezu Ehebruch genannt. Man vergleiche besonders Ps. 44, in welchem der Messias als königlicher Bräutigam, Israel aber als die ihm angetraute Braut und Königin besungen wird. Ferner Ezech. Kap. 16, wo Israel als eine Jungfrau ge-

schildert wird, die Jehova in der Wüste gefunden, dann erzogen, gebadet, gesalbt und als Braut mit gestickten Kleidern und Kleinodien geziert hat, und die ihm dann untreu geworden und Buhlen nachgelaufen ist. Der Apostel führt aber hier die Parallele weiter durch, und konnte dies, weil mit der Menschwerdung des alttestamentlichen Jehova, nämlich Christi, diese Verbindung nicht mehr eine bloß *geistige* ist, wie im A. T., sondern zugleich auch eine *leibliche* geworden ist. Christus nämlich ist in seiner *verklärten Menschheit* das Haupt, der Stammvater der Kirche; jedes Glied der Kirche, welches in der h. Taufe aus ihm wiedergeboren wird, wird nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem *Leibe* nach aus ihm wiedergeboren. Wie wir vom ersten Adam den grobsinnlichen, dem Tode anheimgefallenen Leib haben, so wird in der Wiedergeburt durch die h. Taufe die verklärte Leiblichkeit Christi uns mitgetheilt. Jener Leib, welcher dereinst glorreich auferstehen wird, wird dem Keime nach uns bereits in der h. Taufe eingepflanzt, und dieser Auferstehungskeim ist nur ein Ausfluß des verklärten Leibes Christi. Derselbe wird dann gehegt durch den fortwährenden Gnadenzufluß von Christo, dem Haupte, und er wird genährt durch die h. *Eucharistie* (vgl. Joh. 6, 54, wo der Heiland an den Genuß seines Fleisches und Blutes die dereinstige Auferweckung knüpft), und er kommt zur vollen Ausgeburt am jüngsten Tage. Die Worte ἐκ τῆς σαρκός... dürfen also nicht von der bloß *geistigen* Verbindung der Gläubigen mit Christo verstanden werden. Hätte der Apostel bloß diese bezeichnen wollen, so hätte er sich nicht solcher starken Ausdrücke bedienen dürfen. Denn der Geist hat weder Fleisch noch Bein. Auch dürfen diese Worte *zunächst* nicht auf die Menschwerdung Christi bezogen werden, so daß der Sinn wäre: insofern wir dieselbe menschliche Natur haben, wie er. Denn dann hätte der Apostel nicht: „wir sind aus Christi Fleisch und Bein", sondern umgekehrt: „Christus ist aus unserm Fleisch und Bein", sagen müssen (vgl. Hebr. 2, 14).

V. 31 f. „*Deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und es werden sein die Zwei Ein Fleisch.*"

Das *εἰς σάρκα μίαν* steht nach dem Hebräischen לְבָשָׂר אֶחָד statt *σὰρξ μία.* — Durch die Worte des vorigen Verses: „Wir sind von seinem Fleische und von seinem Beine", hat der Apostel schon angespielt auf die bedeutungsvollen Worte, welche Adam sprach, als Gott ihm das aus seiner Rippe gebildete Weib zuführte. Da sprach Adam 1. Mos. 2, 23: „Das ist nun Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische." Er fährt nun hier fort, auch die unmittelbar 1. Mos. 2, 24 folgenden Worte Adams anzuziehen, und zwar genau nach der LXX, nur daß diese statt *ἀντὶ τούτου* die gleichbedeutende Formel *ἕνεκεν τούτου* und statt *πρὸς τὴν γυναῖκα* (text. rec. Tischend.) den Dativ *τῇ γυναικί* (Vulg. Lachm.) hat. Vom hebräischen Urtexte weicht, wie die LXX, so auch der Apostel darin ab, daß *οἱ δύο* dasteht, während es im Grundtexte bloß heißt: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד. Man betrachtet diese Hervorhebung des *οἱ δύο* in der LXX als eine Bestätigung der Monogamie, welche sonst im A. T. nirgends ausdrücklich anbefohlen ist. — Nach dem Zusammenhange in der Genesis bezieht sich diese Stelle ursprünglich auf das Verhältniß der beiden Geschlechter in der Ehe. Wie das Weib ursprünglich vor der Scheidung des Einen Menschen in zwei Geschlechter eine leibliche Einheit bildete mit dem Manne und von seinem Leibe genommen wurde, so wird es auch wieder dem Leibe nach Eins mit ihm in der Ehe; die Zwei werden wieder Ein Fleisch, Ein Leib, und so wird der ursprüngliche Mensch dem Leibe nach in der Ehe wieder hergestellt. Deshalb also (*ἀντὶ τούτου*), weil das Weib dem Leibe nach vom Manne genommen wurde, die Einheit also ursprünglich war, und die dermalige Zweiheit eine natürliche Sehnsucht in sich fühlt, zur Einheit wieder zurückzukehren — deshalb wird der Mensch auch die innigsten Bande, selbst auch das feste Band, welches die Natur zwischen Eltern und Kindern geknüpft hat, auflösen, um diese Einheit wieder zu erreichen. Das ist der Sinn dieser Stelle nach ihrem ursprünglichen Zusammenhange. Der Apostel führt aber diese Stelle Adams deshalb an, damit die Leser sie auf das Verhältniß Christi zur Kirche anwenden; denn wie dieser mysteriöse Ausspruch auch sonst noch gedeutet werden mag, ihm,

dem Apostel (ἐγὼ δέ), hat er außer seinem ersten natürlichen Sinne noch eine höhere mystische Bedeutung. Dies drückt er im folgenden V. 32 aus mit den Worten: „Dies Geheimniß ist groß, ich aber sage es in Bezug auf Christum und die Kirche" d. h. in diesen Worten Adams, in welchen er das Verhältniß des Mannes zum Weibe in der Ehe ausdrückt, liegt ein großes Geheimniß d. i. ein geheimnißvoller Sinn, verborgen, wenn wir sie auf Christum und sein Verhältniß zur Kirche anwenden. Wie nun aber diese Worte Adams auf Christum und die Kirche anzuwenden sind, das sagt der Apostel hier nicht ausdrücklich, sondern er bricht plötzlich die Parallele ab, und kehrt im folgenden Verse zu der Ermahnung der Gattenliebe wieder zurück; überläßt es also seinen Lesern, diese Anwendung selbst zu machen. Jedoch hat er im Vorhergehenden uns diese Anwendung hinlänglich angedeutet. V. 28—30 hat er nämlich gesagt: Der Mann müsse sein Weib lieben, weil das Weib der Leib des Mannes sei, der Mann also im Weibe im Grunde nur sich selbst liebe. Gattenliebe sei also ebenso natürlich als Selbstliebe, als die Sorge für den eigenen Leib. Dieses innige Verhältniß des Mannes zum Weibe, welches ausgedrückt liege in den Worten, welche Adam zur Heva sprach: „Das ist nun Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische", habe sein Urbild in dem Verhältnisse Christi zur Kirche. Auch Christus liebe, hege und pflege in der Kirche seinen Leib, da die erlösete Menschheit von seinem Fleische und Beine sei. Nun fährt Paulus V. 31 fort: Auch die folgenden Worte Adams, daß der Mann seinen Vater und seine Mutter verlasse und seinem Weibe anhange, und beide in der Ehe zu Einem Leibe zusammenwachsen, zu Einem Fleische werden, Worte, in denen das Wesen der Ehe und ihre Unzertrennlichkeit ausgedrückt liegt, finden auf Christum und sein Verhältniß zur Kirche eine geheimnißvolle Anwendung. Denn auch Christus, der Mann per eminentiam, hat in der Menschwerdung seinen himmlischen Vater und dann auch seine Mutter, die Synagoge, verlassen und sich in geheimnißvoller Ehe vereint mit der erlöseten Menschheit, der Kirche, die aus seiner Seite d. i. aus seiner verklärten menschlichen Na-

tur hervorging; und Beide, Christus und die Kirche, sind geworden zu Einem Fleische, zu Einem unzertrennlichen Leibe. — Weil die Vulgata μυστήριον durch sacramentum übersetzt, so haben viele katholische Exegeten und Dogmatiker diese Stelle gebraucht, um daraus zu beweisen, daß die christliche Ehe ein Sakrament sei. Allein direkt und unmittelbar kann unmöglich aus diesem Einen Worte die Sakramentalität der Ehe hergeleitet werden, wie dies auch Estius einräumt. Wohl aber liegt in der ganzen Parallele, welche der Apostel hier zieht, die hohe Würde und Heiligkeit der Ehe ausgesprochen. Denn ist die christliche Ehe nur ein Nachbild der Verbindung Christi mit der Kirche, so muß, was von dieser gilt, auch von jener gelten. Diese, die Verbindung Christi mit der Kirche, ist aber innig, unzertrennlich, gnadenvoll, also muß auch jene, die christliche Ehe, unzertrennlich und gnadenvoll d.i. eben sakramental sein, wenn sie ihrem Urbilde entsprechen soll. Daß der Apostel hier nicht die Sakramentalität der Ehe ausdrücklich lehre, sondern nur indirekt darauf hinweise, hat auch das Concil von Trient (Sess. XXIV. de Matr. in princ.) angedeutet. Denn von der Sakramentalität der Ehe sprechend führt es diese Stelle nicht an mit den gewöhnlichen Worten: quod docet Apostolus, sondern sagt bloß: quod innuit Apostolus Paulus dicens etc. (vgl. Catech. Rom. P. II. cap. 8 quaest. 16. 17).

V. 33. Zum Schlusse der ganzen Abhandlung faßt der Apostel die Ermahnung für Männer und Frauen noch einmal kurz zusammen: „Also sollt auch ihr ein Jeder sein Weib so lieben, wie sich selbst; das Weib aber, fürchten soll es den Mann.“ πλὴν drückt wie das lateinische verumtamen die Rückkehr zum Hauptthema nach der Digression V. 31 und 32 aus. ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα „ihr je Einer“, vos singuli. Das hinzugefügte ἕκαστος dient dann zur Verstärkung. ἡ δὲ γυνή ist Nominat. absol. mit rhetorischem Nachdrucke (vgl. Win. §. 28. 3). Vor ἵνα φοβῆται ist ein παρακαλῶ zu ergänzen. Zu φοβῆται ist aus V. 21 zu suppliren ἐν φόβῳ Χριστοῦ.

6, 1 ff. Von den Ehegatten wendet der Apostel sich nun zu den Kindern, und hält diesen vor Allem die Pflicht

des Gehorsams vor. Dieser Gehorsam soll aber wiederum kein sklavischer sein, sondern er soll im Geiste Christi — ἐν κυρίῳ — geübt werden. Das ἐν κυρίῳ fehlt jedoch in mehreren Handschriften und ist von Lachmann gestrichen. Der Apostel setzt hinzu: „Denn das ist recht" d. i. nach Gottes Gesetz, κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον, wie Theodoret das δίκαιον umschreibt. — V. 2 folgt nun das Gebot aus 2. Mos. 20, 12. In dem: „welches das erste Gebot ist mit Verheißung", hebt der Apostel hervor, daß dieses das erste Gebot im Dekaloge sei, an dessen treue Erfüllung eine Verheißung geknüpft sei, um so zur gewissenhaften Beobachtung desselben anzufeuern. Das ἐν ἐπαγγελίᾳ schließt sich enge an πρώτη an: es ist das erste nicht der Reihenfolge nach, sondern im Punkte der Verheißung. Die Schwierigkeit ist hier nur, daß dies Gebot nicht bloß das erste, sondern auch das einzige des Dekalogs ist, welches mit einer Verheißung verknüpft ist. Daher nehmen Einige πρώτη in der Bedeutung von μία; Andere fassen es in dem Sinne von „vorzüglich"; noch Andere meinen, πρώτη sei hier gesetzt bloß in Bezug auf die vorhergehenden drei Gebote, die keine Verheißung haben; nach Andern endlich — und dies ist wohl die wahrscheinlichste Meinung — hatte Paulus, als er πρώτη schrieb, nicht bloß den Dekalog, sondern die ganze Reihe der sämmtlichen göttlichen Gebote, welche mit dem Dekaloge anhebt, im Auge. — V. 3 führt dann der Apostel die Verheißung aus 2. Mos. 20, 12; 5. Mos. 5, 16 nach der LXX an. Im Hebräischen heißt die Verheißung: „Auf daß du lange lebest und es dir wohl sei im Lande, welches Jehova, dein Gott, dir geben wird." Unter γῆ ist nach dem historischen Sinne zunächst das Land Kanaan zu verstehen; dieses war aber nur ein Vorbild des wahren gelobten Landes, des Himmelreiches (vgl. Hebr. 4, 2 ff.), und das lange Leben in diesem Lande nur ein Vorbild der ewig dauernden Seligkeit. Und in diesem typischen Sinne faßt der Apostel hier ohne Zweifel diese Verheißung. — ἵνα mit dem Futur. ἔσῃ kommt mehrfach beim Paulus vor. Vgl. 1. Kor. 9, 18.

V. 4. Von den Kindern geht die Ermahnung zu den Eltern über und zwar werden speciell nur die Väter an=

geredet, weil der Vater das Haupt der ganzen Familie ist, ihm also auch die Erziehung der Kinder zumeist obliegt: „Und ihr Väter, erzürnet eure Kinder nicht, sondern erziehet sie in der Zucht und Zurechtweisung des Herrn.“ Hier ist die Vaterpflicht negativ und positiv ausgedrückt. Sie sollen zuerst ihre Kinder nicht durch unnöthige Strenge zum Zorne reizen. Als Grund hierfür gibt der Apostel in der Parallelstelle Kol. 3, 21 an: „damit sie nicht muthlos werden.“ Wir müssen hier daran denken, daß den Vätern der vorchristlichen Welt eine viel größere Gewalt über ihre Kinder zustand, als den christlichen Vätern; ein Mißbrauch dieser Gewalt in der ersten christlichen Zeit also auch viel näher lag. — Die Väter sollen zweitens in der Erziehung ihrer Kinder gehörig Ernst und Milde zu paaren wissen. Die Seite des Ernstes wird hier durch das ἐν παιδείᾳ, die der Milde durch ἐν νουθεσίᾳ ausgedrückt. Beide aber, Ernst sowohl als Milde, sollen vom Geiste Christi getragen werden, daher der Genitiv κυρίου: in disciplina et correptione Domini i. e. christianae fidei ac doctrinae consentanea (Estius).

V. 5 ff. Zuletzt geht der Apostel dazu über, von den Pflichten der Sklaven gegen ihre Herren und umgekehrt zu sprechen (vgl. Kol. 3, 22 — 4, 1). Die in der ganzen alten Welt verbreitete Sklaverei griff in alle bürgerliche Verhältnisse so tief ein, daß der Apostel sie nicht unberücksichtigt lassen konnte; er konnte dies um so mehr nicht, da ein sehr großer Theil der ersten christlichen Gemeinde aus Sklaven bestand. In der Art und Weise aber, wie Paulus über diesen Gegenstand spricht, müssen wir seine apostolische Klugheit bewundern. Obgleich nämlich die Sklaverei, das traurige Produkt der Sünde, mit dem Wesen des Christenthums im direktesten Widerspruche steht, so will doch der Apostel die einmal bestehende Sklaverei nicht einseitig und in revolutionärer Weise aufgehoben wissen; denn dadurch würde der bürgerliche Zustand der damaligen Zeit durch und durch verwirrt sein. Vielmehr soll nach der Ansicht des Weltapostels das Christenthum von Innen heraus die aus der Sünde entsprungenen Lebensverhältnisse umgestalten, nicht von Außen her und gewaltsamer Weise

in dieselben eingreifen; es soll die Erkenntniß und die Gesinnung des Menschen läutern und verklären, dann fällt die verkehrte Form von selbst (vgl. das zu 1. Kor. 7, 21 Gesagte). — Paulus ermahnt nun die Sklaven, ihren irdischen leiblichen Herren, den *κυρίοις κατὰ σάρκα*, zu gehorchen „wie Christo", der da ist der *κύριος κατὰ πνεῦμα*. Sollen sie aber ihren Herren gehorchen wie Christo, so liegt darin schon angedeutet, daß unter *φόβος καὶ τρόμος* keine knechtische Furcht verstanden werden darf; vielmehr will der Apostel mit diesen Ausdrücken jene zarte Furcht und Scheu der Liebe bezeichnen, welche sich fürchtet, irgendwie den Willen des Geliebten zu verfehlen. Der Gehorsam soll sein „in Einfalt des Herzens", also ohne Duplicität der Gesinnung und der That, aufrichtig und lauter ohne Nebenabsichten. — Das *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας* wird dann V. 6 und V. 7 positiv und negativ näher charakterisirt: „Nicht nach augendienerischer Weise als Menschengefällige, sondern als Sklaven Christi den Willen Gottes von Herzen erfüllend, mit Wohlwollen dienend als dem Herrn und nicht Menschen." *ὀφθαλμοδουλεία* ist wahrscheinlich ein von Paulus gebildetes Wort, und kommt nur noch Kol. 3, 22 vor. Also der Gehorsam soll nicht bloß äußerlich und zum Scheine sein, sondern er soll aus dem Innern hervorgehen, in dem Gehorsam gegen ihre Herren sollen sie den Willen Gottes sehen; denn Gott ist es, der dieses Abhängigkeitsverhältniß, welches eigentlich ein Produkt der Sünde ist, zugelassen. Die Sklaven sollen *μετ' εὐνοίας* d. h. mit wohlwollender Gesinnung, nicht mit Widerwillen dienen, weil Gott, dem sie in ihren Herren dienen, nur ein freudiger Gehorsam gefällt. — Lachmann u. A. ziehen *ἐκ ψυχῆς* zu dem folgenden *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες*, was ebenfalls einen passenden Sinn gibt. — V. 8. Als Beweggrund zu der eben geforderten Weise des Gehorsams hebt der Apostel die dereinstige Belohnung am Tage der Vergeltung hervor: „Da ihr wisset, daß, was nur etwa ein Jeder Gutes gethan haben wird, er dieses davon tragen wird vom Herrn, er sei Sklave oder Freier." *ὃ ἐάν τι = ὃ ἄν τι = ὅ, τι ἄν*. Lach=

mann hat bloß ὃ ἐάν. κομίζεσθαι = mercedem accipere. Dereinst ist kein Unterschied mehr zwischen Sklaven und Freien; am Tage des Gerichts wird jeder nach seinem Thun den Lohn empfangen, und so die ungleiche Vertheilung der irdischen Schicksale ausgeglichen werden.

V. 9. „Und ihr Herren, thut das Nämliche gegen sie; lasset das Drohen, und wisset, daß sowohl ihr als auch euer Herr im Himmel ist und es bei ihm kein Ansehen der Person gibt." Mit diesen Worten wendet sich der Apostel zuletzt an die Herren und ermahnt diese, gegen ihre Sklaven milde zu sein in dem Bewußtsein, daß auch sie, wie jene, einen Herrn im Himmel haben, bei dem kein Ansehen der Person gilt, vor dem Herr und Sklave gleich sind. — Statt der am meisten verbürgten LA. καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν hat der text. rec. καὶ ὑμῶν αὐτῶν. Dann dient αὐτῶν bloß dazu, um den Nachdruck von ὑμῶν zu verstärken. — τὰ αὐτά „das Nämliche", was die Sklaven gegen euch thun, thut auch ihnen, nicht dem Inhalte, sondern der Art und Weise nach, nämlich μετ' εὐνοίας. Der μετ' εὐνοίας seine Sklaven behandelnde Herr thut im Wesentlichen das Nämliche gegen seine Sklaven, was der μετ' εὐνοίας dienende Sklave gegen seinen Herrn thut. Mit dem ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν will der Apostel nicht bloß sagen, daß das äußere Drohen aufhören solle, sondern auch das, woraus dieses hervorgeht, nämlich Lieblosigkeit und Härte des Gemüthes. Der Apostel setzt hier tropisch die Wirkung für die Ursache. — προσωποληψία (von πρόσωπον λαμβάνειν = נָשָׂא פָּנִים, eigentlich „das Gesicht Jemandes annehmen", nicht abweisen; daher im guten Sinne: „gnädig sein", im bösen aber: „für Jemanden parteiisch sein") kommt im N. T. nur im üblen Sinne von „Parteilichkeit, parteiischer Gunst und Rücksichtsnahme" vor.

§. 7. Ermahnung zum geistlichen Kampfe und zum Gebete. Briefliches.

6, 10 — 24.

Von den speciellen Ermahnungen einzelner Stände kehrt der Apostel wieder zum Allgemeinen zurück, und ermuthigt

seine Leser zum Kampfe wider die Mächte der Finsterniß, wider alle Feinde des Heils. Um aber diesen Kampf wohl zu bestehen, räth er ihnen, die Waffenrüstung Gottes anzulegen und gibt dann die einzelnen Theile dieser geistlichen Rüstung an. Besonders aber sollen sie anhaltend beten für alle Gläubigen und auch für ihn, daß es ihm verliehen werde, das Evangelium offen und frei zu verkündigen.

V. 10. Das *τὸ λοιπόν* ist accus. absol. = quod reliquum est, und leitet die Schlußermahnung ein. Die LA. *τοῦ λοιποῦ* = „fernerhin", welche Lachmann aufgenommen, ist nicht hinreichend verbürgt. Auch für das *ἀδελφοί μου* des text. rec. oder das bloße fratres der Vulgata sprechen wenige Zeugen. Also: „Uebrigens erstarket im Herrn und in der Kraft seiner Macht." Die geistige Kraft, welcher der Mensch im fortwährenden Kampfe wider die Sünde bedarf, findet er nicht in sich, sondern nur allein im Herrn und in seiner stärkenden Gnade. Ueber *κράτος τῆς ἰσχύος* vgl. zu 1, 19.

V. 11 f. „Ziehet an die vollständige Waffenrüstung Gottes, damit ihr Stand zu halten vermöget wider die Nachstellungen des Teufels." Das *πανοπλία*, welches hier den Nachdruck hat, bezeichnet nicht bloß „Rüstung", armatura (Vulgata), sondern die „volle Rüstung", omnia arma (Hieronym.), universitatem armorum (Ambros.), Schutz- und Trutzwaffen. Zur römischen *πανοπλία* gehörten Schild, Schwert, Beinschienen, Wurfspieß, Panzer und Helm. *τοῦ θεοῦ* ist genit. auctoris: welche von Gott kommt, die Gott gibt. *στῆναι* ist ein dem ganzen Bilde entsprechender militärischer Ausdruck. — Das *πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* wird nun V. 12 näher erläutert. Ich sage: gegen die Nachstellung des Teufels; „denn wir haben nicht den Kampf gegen Blut und Fleisch, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsterniß, gegen die Geisterschaft der Bosheit in den himmlischen Regionen." *πάλη* ist eigentlich „Ringkampf", lucta. So genommen paßt aber der Ausdruck nicht zum Bilde; denn zu dem Ringkampfe gehörten die *πανοπλία* und ihre ein-

zelnen Bestandtheile nicht. Wir nehmen also das Wort hier am besten in der allgemeinen Bedeutung als „Kampf“ überhaupt. Das *αἷμα καὶ σάρξ* bedeutet nicht, wie Einige meinen, die eigene sündhafte Begierlichkeit, — denn wer hätte dagegen nicht zu kämpfen? und dann müßte wohl *σάρξ* allein dastehen — sondern er bezeichnet die Menschen überhaupt mit dem Nebenbegriffe des Handgreiflichen und Schwachen: nicht gegen handgreifliche, leicht verwundbare, schwache Menschen haben wir zu kämpfen, sondern u. s. w. Allerdings hat nun der Christ auch wohl gegen Menschen zu kämpfen, insofern böse Anregungen von ihnen ausgehen; aber diese feindseligen Menschen sind doch immer nur als Werkzeuge des Teufels zu betrachten, so daß unser eigentlicher Kampf nicht gegen die Menschen als solche, sondern gegen den Satan geht, der sie mißbraucht. In diesem Sinne sagt auch der h. Augustin über unsre Stelle: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem i. e. adversus homines, quos videtis saevire in nos. Vasa sunt, alius utitur; organa sunt, alius tangit. Immisit se diabolus in cor Iudae, ut traderet Dominum. Die Ausdrücke *ἀρχαί, ἐξουσίαι,* welche der Apostel oben (1, 21) von den guten Engeln gebrauchte, bezeichnen hier offenbar verschiedene Ordnungen der bösen Geister. Der Ausdruck *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* kommt sonst in der h. Schrift nicht vor; statt dessen findet sich beim h. Johannes häufig der Ausdruck *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* und beim h. Paulus einmal 2. Kor. 4, 4 sogar: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου.* „Weltbeherrscher“ heißen die Teufel, insofern alle Menschen, welche noch nicht in die Erlösung in Christo eingegangen sind, und auch die ganze Natur ihnen unterworfen sind; sie heißen aber „Weltbeherrscher dieser Finsterniß“, insofern die gegenwärtige aus der Sünde entstandene intellektuelle und ethische Finsterniß ihr Element ist, worin sie ihre Herrschaft üben. Als Christen sind wir *τέκνα τοῦ φωτός* und *φῶς ἐν κυρίῳ,* somit ihrer Herrschaft enthoben. — Das Adjekt. Neutrum *τὰ πνευματικά* ist kollektiv „die Geisterschaft“, wie *τὸ πολιτικόν* „die Bürgschaft“, *τὸ ἱππικόν* „die Reiterei“, *τὰ δοῦλα* „die Dienerschaft.“ Durch die-

sen Ausdruck soll der Gegensatz zu *αἷμα καὶ σάρξ* recht markirt hervorgehoben werden: Nicht gegen palpabele Menschen, sondern gegen Geister haben wir zu kämpfen; eine Waffenrüstung Gottes d. i. eine geistliche Waffenrüstung thut uns also Noth. — Der Zusatz *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* hat die verschiedensten Deutungen erfahren. Der h. Augustin verbindet ihn mit *ἡμῖν*, so daß der Sinn wäre: „Nicht ist uns, die wir in himmlischen Dingen d. h. im Reiche Gottes, uns befinden, der Kampf u. s. w." Allein eine solche Verbindung leidet die Stellung des Ausdrucks nicht. Der h. Chrysostomus bezieht *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* auf *πάλη* in dem Sinne: „Nicht ist uns der Kampf gegen..., sondern gegen die Mächte..., um die himmlischen Dinge." Allein die Annahme, daß *ἐν* statt *ὑπέρ* oder *διά* stehe, ist willkürlich. Noch Andere beziehen *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* ebenfalls auf *πάλη* und meinen, der Ausdruck bezeichne den Ort des Kampfes: der Kampf sei, wie nicht mit Fleisch und Blut, so auch nicht auf gleichem festen Boden, sondern in die Luft hinaus zu bestehen, sei also recht eigentlich mars iniquus. So Rückert. Die allein richtige Deutung erhalten wir, wenn wir mit Estius u. A. *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* mit *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* enge verbinden, so daß der Ausdruck den Aufenthaltsort der bösen Geister bezeichnet. Dann bedeutet *τὰ ἐπουράνια* hier nichts anders als *ὁ ἀήρ*, womit oben (2, 2) das Domicil des Satans bezeichnet wird. Also die die Erde umgebende Luftregion ist der Ort, wo die Dämonen hausen, und von wo sie auf die Menschen und auf die Natur einwirken. [1])

---

[1]) Passend führt Estius hier zur Erläuterung folgende Stelle aus der Hamartigenie des Dichters Prudentius (V. 513 ff.) an:

Non mentem sua membra premunt nec terrea virtus
Oppugnat sensus liquidos bellove lacessit:
Sed cum Spiritibus tenebrosis nocte dieque
Congredimur, quorum dominatibus humidus iste
Et pigris densus nebulis obtemperat aër.
Scilicet hoc medium, coelum inter et infima terrae,
Quod patet ac vacuo nubes suspendit hiatu,
Frena potestatum variarum sustinet, ac sub
Principe Belial rectoribus horret iniquis.
His colluctamur praedonibus, ut sacra nobis
Oris apostolici testis sententia prodit.

V. 13. Nachdem der Apostel im vorigen V. die Feinde, gegen welche wir zu kämpfen haben, genau bezeichnet hat, nimmt er die V. 11 gegebene Ermahnung, gegen diese die Waffenrüstung Gottes anzulegen, wieder auf: „Deshalb" — weil nämlich der Kampf gegen geistige Mächte geht und daher so gefährlich ist, — „nehmet die volle Waffenrüstung Gottes, damit ihr vermöget zu widerstehen an dem bösen Tage, und nachdem ihr Alles überwältigt das Feld zu behaupten." *ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά* bezeichnet nicht, wie Chrysostomus will, das gegenwärtige Leben überhaupt, noch auch speciell den Todes- oder den Gerichtstag, wie Andre meinen, sondern der Ausdruck ist mit Estius von solchen Zeitmomenten zu verstehen, in welchen die Versuchung und somit auch die Gefahr des Unterliegens ganz besonders stark und groß ist. In *ἀντιστῆναι* ist dann die negative Seite des Kampfes, das Abwehren des Angriffes, in *ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι* aber die positive Seite desselben, das Niederkämpfen und siegreiche Behaupten seiner Stellung ausgedrückt. *κατεργάζεσθαι* ist = vincere, debellare, unser „abthun." Die Vulgata hat, vielleicht nach der LA. des Cod. A *κατειργασμένοι*, in omnibus perfecti stare statt: omnibus perfectis stare, was sich noch in Einem lateinischen Codex findet. Hieronymus übersetzt: omnia operati stare.

V. 14 ff. Hier werden nun die einzelnen Stücke der *πανοπλία τοῦ θεοῦ* namhaft gemacht, und ein jedes als Bild einer Geisteswaffe bezeichnet. Da Paulus, als er diesen Brief schrieb, von römischem Militair umgeben war, so schwebte ihm ohne Zweifel bei dieser Schilderung das Bild eines römischen Soldaten vor. Zuerst beschreibt er und zwar am ausführlichsten die Schutzwaffen des Christen gegen die Angriffe seiner geistigen Feinde; als Trutz- oder Angriffswaffe nennt er bloß das Schwert des Geistes. Ist doch auch der Kampf, den der Christ hienieden zu kämpfen hat, stets ein mehr defensiver als offensiver. Uebrigens findet sich das Bild von einer geistlichen Waffenrüstung schon im A. T. So heißt es Jes. 59, 17 von Jehova: „Er zieht Gerechtigkeit an wie einen Panzer, und setzt den Helm

des Heils auf sein Haupt; er thut der Rache Gewänder an, und hüllet sich in Eifer, wie in einen Mantel" (vgl. Weish. 5, 17 ff.). Paulus selbst bedient sich in seinen Briefen mehrmals dieses Bildes (vgl. 2. Kor. 10, 4; 1. Theff. 5, 8; Röm. 6, 13. 23); am vollständigsten führt er es aber hier aus. Noch weiter wurde dies Bild später von den Kirchenvätern und Asceten ausgemalt. Ihnen war das ganze Leben der Christen eine militia; das Glaubensbekenntniß, das Symbolum war die tessera, die Parole; Gebet und Fasten galten als die stationes, Wachposten; Sünde und Teufel war der Feind, der Himmel das zu erobernde Reich, die Seligkeit die Siegeskrone, die Waffenrüstung aber die hier von Paulus beschriebene. „Stehet also", zum Kampfe bereit, mit der Waffenrüstung Gottes angethan, „umgürtet an eurer Lende mit Wahrheit." Den schwächsten und am leichtesten zu verwundenden Theil des menschlichen Körpers bildet der Raum zwischen Hüfte und Rippe, die Lende. Sie empfängt Halt, Stärke und Schutz durch den Gürtel, der deshalb auch in der Schriftsprache als Symbol der Stärke gilt. Der römische Soldat trug einen breiten mit Eisenblech beschlagenen Gurt um seine Lenden. Der Gurt der geistlichen Waffenrüstung soll sein die Wahrheit d. h. die Treue, Geradheit und Aufrichtigkeit in Wort und That. Denn wie die Lüge das eigentliche Element des Teufels ist, so ist Wahrheit im ganzen Leben die mächtigste Schutzwaffe gegen seine Angriffe. Wahrheit gibt dem innern Menschen denselben Halt und dieselbe Kraft, welche der Gurt dem Leibe gibt. Ohne Zweifel spielt der Apostel hier an auf Jes. 11, 5, wo der Prophet vom Messias sagt: „Treue (הָאֱמוּנָה, LXX: ἀληθεία) wird sein der Gurt seiner Lenden." — „Und angethan mit dem Panzer der Gerechtigkeit." τῆς δικαιοσύνης ist Genitiv der Apposition: Gerechtigkeit als Panzer. Die Brust, welche das Herz einschließt, wird beim Krieger gedeckt durch den Panzer, der bei den Römern entweder von Erz (thorax) oder von rohem Leder (lorica) war. Der geistliche Panzer des christlichen Kämpfers soll sein die δικαιοσύνη. Wir haben unter diesem Ausdrucke nicht die Rechtfertigung, iustificatio, sondern die Gerechtigkeit als eine der vier

Cardinaltugenden, die iustitia, zu verstehen. Ebenso Jes. 59, 17: ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα. Die Gerechtigkeit hält das Gewissen rein, und ein reines Gewissen ist eine starke Schutzwaffe gegen alle geistlichen Feinde. 1. Theſſ. 5, 8 bezeichnet der Apostel den Glauben und die Liebe als Panzer. Wir sehen daraus, daß Paulus sich frei in solchen Bildern bewegt, wir also die einzelnen Züge nicht ängstlich pressen müssen. — V. 15. „Und an den Füßen beschuhet mit der Bereitschaft des Evangeliums des Friedens." — Der römische Soldat trug keine Sandalen, sondern Feldstiefel (caligae), welche die Leichtigkeit und Sicherheit des Ganges förderten. Als geistliche Feldstiefel soll der christliche Kämpfer anlegen die ἑτοιμασία d. h. die geistige Bereitwilligkeit, Rührigkeit, alacritas animi. Die Vulgata faßt in ἐν ἑτοιμασίᾳ das ἐν nicht instrumental, sondern = εἰς: in praeparationem evangelii pacis. Der Sinn ist dann nach Estius: et pedes sint calceis spiritualibus muniti, ut parati sitis ad perferendum evangelium pacis ad infideles. Allein ἐν ἑτοιμασίᾳ steht ganz parallel mit dem vorhergehenden ἐν ἀληθείᾳ, und wie dort die ἀλήθεια der Gurt war, so ist hier die ἑτοιμασία die Fußbekleidung selbst. Der Cod. Laud. und die Sixtina lesen auch in praeparatione. Die Genitive τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης lassen eine doppelte Auffassung zu; man kann übersetzen: „Bereitwilligkeit für das Evangelium des Friedens" nämlich: es zu verkündigen, zu verbreiten; oder auch: „Bereitwilligkeit, welche das Evangelium des Friedens gibt." Obwohl die Meisten den Ausdruck im ersten Sinne nehmen, so ist doch wohl letztere Fassung vorzuziehen; dann paßt auch der Genit. εἰρήνης schön. Das Evangelium gibt dem Menschen wahren innern Frieden; dieser innere Friede verleiht aber freudigen Muth, rüstige Bereitwilligkeit, alle Hindernisse des geistlichen Lebens zu überwinden, auf die Dornen und Gesträuche des rauhen Weges nicht zu achten. — V. 16. „Zu Allem ergreifet den Schild des Glaubens, mit welchem ihr alle brennenden Pfeile des Bösen werdet auslöschen können." ἐπὶ πᾶσιν, „zu allen (vorgenannten Stücken) noch hinzu" (vgl. Kol. 3, 14); nicht:

„vor allen Dingen.“ *πίστεως* ist wieder Genitiv der Apposition: den Glauben als Schild. Eine Hauptschutzwaffe des römischen Soldaten war der große Schild (scutum, *θυρεός*, wohl zu unterscheiden von clypeus, *ἀσπίς*, welches den kleinen runden Schild bezeichnet), mit welchem er die Pfeile des Feindes auffing und den ganzen Körper deckte. Als ein geistlicher Schild des christlichen Kämpfers wird hier genannt der Glaube. Wie ohne den Schild alle übrigen Schutzwaffen wenig nutzten, so schützen ohne den Glauben die vorgenannten Tugenden nicht. Nur der feste Glaube an Gott und Christum überwindet die Welt (1. Joh. 5, 4); der wankende Glaube ist dem Teufel zugänglich (2. Kor. 11, 3); und ist er gänzlich verloren, dann ist der Mensch allen Angriffen des bösen Feindes bloßgestellt, er bleibt auf der Wahlstatt von den feindlichen Geschossen durchbohrt. Hier wird aber eine bestimmte Klasse besonders gefährlicher Pfeile genannt, nämlich die mit feuerfangenden Stoffen umwickelt waren und brennend abgeschossen wurden, sogenannte *πυρφόροι ὀϊστοί*, latein. malleoli. Der Apostel versteht darunter wahrscheinlich die plötzlichen Versuchungen zur Unkeuschheit, weil namentlich die Unlauterkeit oft mit einem brennenden Feuer verglichen wird. Diesen brennenden Versuchungen müssen wir also den Schild des Glaubens an Gott und seine Gegenwart entgegenhalten. — *ὁ πονηρός* ist der Böse *κατ' ἐξοχήν*, der Teufel, der die böse Lust in uns aufregt. Was dann das *σβέσαι* angeht, so waren die Schilder der Römer und Griechen gewöhnlich von Holz und mit Leder überzogen. Dieser Lederüberzug sollte dazu dienen, daß die brennenden Pfeile das Holz des Schildes nicht entflammen konnten, sondern auslöschten. — V. 17. In der Lebhaftigkeit der Schilderung geht Paulus hier aus der Participialstruktur in die des verbi finiti über: „Und ergreifet den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“ *τοῦ σωτηρίου* ist wieder genit. apposit. Das Wort *σωτήριον* kommt sonst bei Paulus nicht vor; es erklärt sich aus der Stelle Jes. 59, 17, die ihm hier vorschwebte, wo die LXX das כּוֹבַע יְשׁוּעָה mit *περικεφαλαία σωτηρίου* übersetzt. — Durch den Helm schützte der Krieger den edelsten Theil

seines Körpers, das Haupt. Als geistlicher Helm wird hier genannt „das Heil" oder wie der Apostel 1. Thess. 5, 8 sich klarer ausdrückt „die Hoffnung des Heils." Die christliche Hoffnung ist es, welche den Menschen in allen Stürmen und Versuchungen des Lebens aufrecht erhält, immer seinen Blick zu Gott erhebt. — Zuletzt nennt nun der Apostel die Haupttrutz- und Angriffswaffe, das Schwert, womit der Krieger auf den Feind eindringt. Als ein solches geistliches Schwert bezeichnet er „das Wort Gottes"; und er nennt dies ein Schwert des Geistes, weil nur der Geist Gottes es bietet. Unter „Wort Gottes" versteht der Apostel hier wohl zunächst das geschriebene Wort des A. T.; er will also, daß die Christen bei Versuchungen Aussprüche der h. Schrift sich bedienen und damit den Versucher zurückschlagen sollen, wie unser Heiland beim Matth. 4, 3—10 es that. Die Sprüche der h. Schrift tragen eine ganz besondere Kraft in sich; aber sie wirken nur dann, wenn der Geist Gottes sie in uns weckt und belebt. Dann versteht aber Paulus unter Wort Gottes ohne Zweifel auch heilige, vom Geiste Gottes eingegebene Worte, Sprüche, Flammengebete, welche zur Zeit der Versuchung uns oft plötzlich einfallen und wunderbar stärken. — *ὅ ἐστιν* geht nach gewöhnlicher Attraktion auf *μάχαιραν* und nicht, wie Einige wollen, auf *τοῦ πνεύματος*.

V. 18 ff. Diese Verse hängen grammatisch und logisch noch mit *στῆτε οὖν* V. 14 zusammen: Obgleich vollständig gerüstet und gewappnet soll der christliche Kämpfer doch nicht auf eigene Kräfte vertrauen, sondern er soll durch wahres und anhaltendes Gebet für sich und Andere Stärke von Oben erflehen: „Indem ihr durch alles Gebet und Flehen betet zu jeder Zeit im Geiste und eben dafür wachet bei allem Anhalten und Bitten für alle Heilige." *προσευχή* ist mehr das Gebet überhaupt, *δέησις* aber Fürbitte. *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* d. i. durch Gebet und Fürbitte jeder Art. Das Gebet des Christen soll nun sein „zu jeder Zeit" d. i. anhaltend; wir beten aber anhaltend und zu jeder Zeit, wenn wir uns bemühen, bei all' unserm Thun und Lassen unsre Intention auf Gott gerichtet zu halten. Thun wir

dies, dann ist unser Gebet von selbst ein Gebet ἐν πνεύματι, ein Geistes- und kein bloßes Lippengebet. Dieses Geistesgebet erfordert aber eine innere Wachsamkeit, ein Bei-sich-sein des innern Menschen; daher: „eben dafür, nämlich für das προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, wachend." (ἀγρυπνεῖν von ἀ prival. und ὕπνος.) Aus Wachen, Beten, Kämpfen besteht das ganze Leben des wahren Christen. Der wahre Christ betet aber nicht bloß für sich, sondern auch für seine Mitchristen; dazu treibt ihn die Liebe und das Bewußtsein der Einheit. Daher: περὶ πάντων τῶν ἁγίων. — „Und", fügt der Apostel in Demuth V. 19 hinzu, „für mich, damit mir ein Wort gegeben werde in Eröffnung meines Mundes", d. h. daß es mir verliehen werde, meinen Mund zur Predigt des Evangeliums zu öffnen, mir Gelegenheit geboten werde, Christum zu verkündigen. Ebenso Kol. 4, 3, nur mit etwas andern Worten, durch welche der hier gegebene Sinn bestätigt wird. — ἐν παῤῥησίᾳ... „Mit Freimuth" d. i. ohne Furcht, frei und offen „kund zu thun das Geheimniß des Evangeliums." Das μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου ist Christus selbst, nicht bloß seine Lehre. Also auch für sich bittet der Apostel seine Leser um ein Gebetsalmosen, aber nicht so sehr seinetwegen, als vielmehr deshalb, daß ihm Gelegenheit und Muth gegeben werde zur Predigt, um möglichst Viele zum Glauben an Christum zu führen. — V. 20. ὑπὲρ οὗ scil. μυστηρίου τοῦ εὐαγγελίου: „Um deßwillen ich Botschafter bin in Banden." πρεσβεύω = legatione fungor (Vulg.) Es liegt in diesen Worten ein schöner Contrast. Ein Botschafter soll nach dem Völkerrechte frei und ungehindert gehen können; denn er repräsentirt seinen König. Der h. Paulus war auch ein solcher Botschafter und zwar der Botschafter des Königes der Könige; und die Botschaft, die er an alle Menschen zu überbringen hatte, war die frohe Botschaft des Heiles; aber er war ein Botschafter in Banden, und doch verwaltete er auch in Ketten sein Amt. — Die Schlußworte: „Damit ich in ihm (nämlich in dem Geheimnisse des Evangeliums d. i. in der Verkündigung desselben) Freimuth beweise, wie ich reden muß", stehen dem ἵνα

μοι δοθῇ V. 19 parallel. Dort hat er gewünscht, daß ihm Gelegenheit zur Predigt gegeben werde, hier, daß ihm die Gabe der rechten freimüthigen Rede verliehen werde, damit er so rede, wie er reden solle. Aber hatte denn der Weltapostel nicht ein für allemal den h. Geist und damit auch die Gabe der rechten Rede empfangen? Wie bedurfte er dann hierzu noch der Fürbitte der Gläubigen? — Allerdings war der h. Geist bleibend in den Aposteln und nicht bloß momentan wie bei den Propheten des A. B. Allein er war in ihnen doch nicht als eine stetig fortwirkende Kraft, sondern als eine Kraft, die sich zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Graden und Formen der Wirksamkeit offenbarte, bald mehr, bald minder anregend, bald sogar die äußere Thätigkeit ganz hemmend. Vgl. Apstg. 16, 6, wo es von dem Apostel und seinen Gefährten heißt: „Als sie aber durch Phrygien und die Gegenden von Galatien zogen, ward ihnen vom h. Geiste gewehrt, das Wort Gottes in Asia zu predigen.“

V. 21 f. „Damit aber auch ihr wisset meine Lage, was ich mache, so wird euch Alles kund thun Tychikus der geliebte Bruder und treue Diener im Herrn, welchen ich zu euch geschickt habe gerade deshalb, damit ihr erfühlret, wie es mit uns stehe, und eure Herzen tröstete.“ Das *καὶ ὑμεῖς* in Verbindung gebracht mit Kol. 4, 8. 9 berechtigt zu dem Schlusse, daß unser Brief nach dem Briefe an die Kolosser geschrieben wurde: „auch ihr“, nicht bloß die Kolosser (vgl. Einl. S. 13). *τί πράσσω* ist nähere Bestimmung von *τὰ κατ' ἐμέ*. — Tychikus wird sonst noch genannt Apstg. 20, 4 ff.; Kol. 4, 7; 2. Tim. 4, 12; Tit. 3, 12. In der ersten Stelle wird er ein *Ἀσιανός* d. h. aus der Asia proconsularis gebürtig, genannt. Die spätere Sage macht ihn zum Bischof von Chalcedon in Bithynien. Sonst ist von ihm nichts bekannt. — Der Apostel empfiehlt ihn seinen Lesern dadurch, daß er ihn seinen geliebten christlichen Mitbruder und treuen Diener nennt. *ἐν κυρίῳ* gehört sowohl zu *ἀδελφός* als auch zu *διάκονος*. — *εἰς αὐτὸ τοῦτο*: „in dieser und keiner andern Absicht.“ Unter *ἡμῶν* versteht der Apostel sich und die bei

ihm Befindlichen. — „Trösten" sollte Tychikus die Leser über die Leiden und Drangsale, welche der Apostel zu erdulden hatte.

V. 23 f. „Friede den Brüdern und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo; die Gnade sei mit Allen, welche unsern Herrn Jesum Christum lieben in Unvergänglichkeit." Mit demselben Segenswunsche, mit welchem der Apostel seinen Brief begonnen, schließt er ihn hier auch wieder. Dort hat er seinen Lesern Gnade und Frieden gewünscht, hier Friede, Liebe mit Glauben und Gnade. In diesen drei Ausdrücken liegt der Inbegriff des ganzen christlichen Lebens enthalten. Die göttliche Gnade ist die Wurzel, die Liebe mit Glauben oder der in Liebe lebendige Glaube ist der Stamm, der innere Friede aber die Blüthe des christlichen Lebens. — *ἐν ἀφθαρσίᾳ* verbinden Einige mit *χάρις* und übersetzen: „mit Unsterblichkeit"; Andere mit *Χριστόν* im Sinne: „den verklärten Christus." Allein die natürlichste und gewöhnlichste Verbindung ist mit *ἀγαπώντων*. Dann läßt aber der Ausdruck eine doppelte Deutung zu; er kann heißen: „in Unverdorbenheit" d. i. mit reinem Herzen, lauter: pure et sancte, cum vitae castimonia et absque corruptelis libidinum (Estius), oder: „in Unvergänglichkeit" d. i. fortwährend, beständig. Letztere Bedeutung empfiehlt sich am besten.

Der

Brief an die Philipper.

Einleitung.

1. Die Stadt Philippi, früherhin wegen ihrer quellenreichen Lage *Κρηνίδες* genannt, war eine feste Stadt Macedoniens an der thracischen Grenze. Apgst. 16, 12, wo ihrer zum ersten Male in der h. Schrift Erwähnung geschieht, wird sie *κολωνία* genannt, weil Octavian eine Colonie von Rom dorthin geführt und ihr das ius italicum geschenkt hatte (Dio Cass. 51, 4). Paulus kam zum ersten Male dahin auf seiner zweiten Missionsreise in Folge des nächtlichen Gesichts, welches er in Troas hatte (Apstg. 16, 9 f.). Obgleich er damals nur wenige Tage dort verweilen und das Evangelium verkünden konnte, so hinterließ er doch bei seiner Abreise in Philippi eine treue christliche Gemeinde, die ihren Glauben und ihre Liebe auch dadurch bezeugte, daß sie dem Apostel gleich darauf nach Thessalonich und später wahrscheinlich noch mehrmal eine Geldunterstützung nachsandte (Phil. 4, 15. 16; 2. Kor. 11, 9). Einige Jahre nachher auf seiner dritten Missionsreise kam Paulus, als er von Korinth nach Jerusalem zog, noch einmal nach Philippi (Apstg. 20, 1), und feierte mit der dortigen Gemeinde das h. Osterfest (s. allg. Einl. S. 23 ff. S. 37).

2. Als darauf der Apostel sich zu Rom in der Gefangenschaft befand, war es wieder die Gemeinde in Philippi, welche durch einen Abgeordneten, Namens Epaphrodit, ihm von Neuem eine Geldunterstützung zukommen ließ. Paulus gab diesem, als derselbe von einer gefährlichen Krankheit genesen (Phil. 2, 27) wieder heimreisete, unsern Brief mit, um der ganzen Gemeinde seinen Dank abzustatten. Daß der Brief in Rom während der Gefangenschaft geschrieben wurde, sagt eine alte Unterschrift, und erhellt auch deutlich aus dem Briefe selbst. Denn das Bekanntwerden seiner Fesseln *ἐν ὅλῳ*

τῷ πραιτωρίῳ, wovon 1, 13 die Rede ist, die Grüße μάλιστα τῶν ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας, 4, 22, ferner die Stellen 1, 7. 14. 20; 2, 17, in welchen Paulus sich als Gefangenen bezeichnet — alles dieses weiset offenbar auf Rom und die erste römische Gefangenschaft des Apostels hin. Ob aber der Brief in der ersten Zeit der römischen Gefangenschaft, oder, wie die Meisten glauben, gegen das Ende derselben nach den Briefen an die Ephesier, Kolosser und an Philemon verfaßt wurde, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Wenn wir jedoch in Betracht ziehen, daß Paulus Phil. 2, 24 zwar hofft, bald frei zu werden, sich aber doch der schlimmen Ahnungen noch nicht ganz entschlagen kann (Phil. 1, 19 ff. 2, 17), also noch zwischen Furcht und Hoffnung schwankt; hingegen zu der Zeit, wo er die Briefe an die Ephesier, Kolosser und an Philemon schrieb, seiner baldigen Freilassung bereits so sicher ist, daß er Philem. V. 22 schon eine Herberge bestellt, so scheint es am gerathensten, die Abfassungszeit des Briefes an die Philipper vor der der drei andern Briefe anzusetzen, also etwa in das Ende des Jahres 61 n. Chr. zu legen.

3. Die Aechtheit des Briefes an die Philipper ist nie bezweifelt worden. Schon beim h. Polykarp in seinem Briefe an die Philipper Kap. 3 und Kap. 11 finden wir deutliche Hinweisungen auf unsern Brief; ebenso beim h. Irenäus (adv. haer. IV. 18, 4), Clemens von Alexandrien (Paedag. I.), Tertullian (de resurr. carnis c. 23). Auch befand derselbe sich im Kanon des Marcion und im Verzeichnisse der Homologumena bei Eusebius (s. Kirchhofers Quellensamml. S. 216 ff.).

4. Wie die Liebesgabe der Philipper die Veranlassung zu unserm Briefe gab, so athmet auch der ganze Brief nur Liebe und Dank. Kein Brief des Apostels an eine ganze Gemeinde ist so sehr ein Brief des Herzens und Gemüthes, als dieser. Ueberall treten die zarten Beziehungen hervor, in welchen er zu dieser ersten Gemeinde, die er in Europa gestiftet hatte, stand. Der Brief ist ein voller Erguß der zärtlichsten Liebe; daher ohne strenge Disposition und doktrinelle Durchführungen, ohne alttestamentliche Citationen und dialektische Argumentationen. Doch ent-

hält derselbe auch einzelne in dogmatischer Hinsicht sehr wichtige Stellen. — Nach dem Eingangsgruße bezeugt der Apostel den Philippern seine Freude und Hoffnung, gibt ihnen Nachrichten von seinen Schicksalen und wendet sich dann zu dem Hauptgegenstande seines Briefes, der Ermahnung zu jener liebevollen Eintracht, die aus der Demuth entspringt, und zum christlichen Leben überhaupt. Es folgen sofort Nachrichten über Timotheus und Epaphrodit, welchen letztern Paulus in feiner und rührender Weise empfiehlt. Im Begriffe, schon zum Schlusse überzugehen (3, 1), kommt er dann noch auf die judaisirenden Irrlehrer; er warnt vor ihrer Lehre und ihrem Wandel. Zuletzt gedenkt er noch ausführlich und mit herzlichem Danke der Liebesgabe der Philipper und endigt mit Segenswünschen und Grüßen.

§. 1. Dank und Fürbitte. Persönliche Nachrichten.

1, 1 — 26.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße spricht der Apostel zuerst seinen Dank gegen Gott und zugleich seine Freude aus über den thätigen Eifer, den die Philipper für das Evangelium bewiesen haben; ferner seine Sehnsucht, die er zu ihnen im Herzen trage, und die Bitte, daß sie wachsen mögen im Glauben und in der werkthätigen Liebe. Nachdem er so die Herzen seiner Leser sich gewonnen, gibt er ihnen Nachricht von seiner Lage in Rom, von seiner Gemüthsstimmung und von seiner Hoffnung.

V. 1 f. In dem einleitenden Gruße: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος*... gesellt der Apostel ebenso wie in den beiden Briefen an die Thessalonicher und in dem Briefe an Philemon sich den Timotheus zu. Hier thut er dies wohl deshalb, weil Timotheus zugleich mit ihm den ersten Besuch in Philippi gemacht hatte (Apstg. 16, 10 ff.), und von daher mit den Philippern in inniger Verbindung stand; dann auch, weil er denselben bald wieder dorthin zu entsenden gedachte (vgl. 2, 19). Er will ihn im Voraus den Philippern empfehlen und seine dortige Wirksamkeit vorbahnen; daher grüßt er hier von ihm und nennt ihn nachher (2, 20) seinen *ἰσόψυχον*. — Paulus hebt hier nicht, wie in fast allen seinen übrigen Briefen, gleich im Anfange seine apostolische Würde hervor, eines Theils wohl deshalb nicht, weil er bei den Philippern der apostolischen Beglaubigung nicht bedurfte; dann aber auch, weil er aus einem gewissen Gefühle von Bescheidenheit und Freundschaft den Timotheus sich gleich setzen wollte. Daher faßt er seinen und Timotheus' Namen unter dem gemeinschaftlichen Prädikate *δοῦλοι Χρ. Ἰησοῦ* zusammen und bezeichnet damit den allgemeinen amtlichen Charakter, den sie beide haben. Vgl. über den Ausdruck *δοῦ-*

λος Χρ. Ἰη. das zu Röm. 1, 1 und Kol. 4, 12 Gesagte. — Neben den Gemeindegliedern grüßt der Apostel noch besonders die Gemeindevorsteher und ihre Gehülfen, die ἐπισκόπους und διακόνους. Die Bedeutung des Wortes ἐπίσκοπος war in der ersten Zeit der Kirche von der Bedeutung des aus dem A. T. entlehnten Ausdrucks πρεσβύτερος nicht verschieden. Beide Ausdrücke bezeichneten den kirchlichen Vorsteher, der die ihm anvertraute Gemeinde zu belehren, zu bewachen, die öffentlichen Gebete und heiligen Handlungen zu verrichten hatte, ersterer jedoch mehr in Beziehung auf sein Amt, letzterer mehr in Beziehung auf seine Würde, aber ohne Rücksicht auf den Rang, den er in der kirchlichen Hierarchie einnahm. Wir ersehen dies deutlich aus Apstg. 20, 17 ff. Dort wird uns erzählt, wie Paulus, als er zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete, die πρεσβυτέρους der Gemeinde von Ephesus nach Milet kommen ließ. In der Anrede an diese nennt er sie aber ἐπισκόπους (V. 28). Erst später wurde durch den Sprachgebrauch der Begriff beider Ausdrücke genau festgestellt. Vgl. das Genauere über ἐπίσκοπος und διάκονος zu 1. Tim. 3, 1. 8 (Vgl. Tit. 1, 5. 7). — Der Grund, warum Paulus hier, und nur hier allein, die kirchlichen Vorsteher namentlich grüßt, muß mit dem h. Chrysostomus wahrscheinlich darin gesucht werden, weil die Presbyter und Diakonen das Geldgeschenk für den Apostel in der Gemeinde gesammelt und durch ihren Vorsteher Epaphrodit an diesen überschickt hatten. Daß er aber die kirchlichen Vorsteher nach der Gemeinde nennt, kann nicht auffallen, da der Brief zunächst an die Gesammtgemeinde in Philippi gerichtet war. — Ueber V. 2 vgl. das zu Röm. 1, 7 Gesagte.

V. 3 ff. Ausdruck des Dankes, der Freude und des Vertrauens: „Ich danke meinem Gott bei jeglichem Andenken an euch, indem ich allezeit in jedem meiner Gebete für euch alle mit Freuden das Gebet verrichte wegen eurer Mittheilung für das Evangelium von dem ersten Tage bis jetzt, da ich eben dies zuversichtlich erwarte, daß der, welcher in euch ein gutes Werk angefangen hat, es auch

vollenden wird bis auf den Tag Christi Jesu." Man vgl. hier die ähnlichen Stellen Röm. 1, 8 ff. 1. Kor. 1, 4 ff. Eph. 1, 16 ff. — In dem ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν ist ὑμῶν nicht, wie Einige wollen, genit. subiect., so daß der Sinn wäre: „daß ihr meiner beständig eingedenk seid"; sondern genit. obiect.: „so oft ich euer gedenke." Wofür Paulus Gott dankt, folgt erst V. 5, nachdem er V. 4 näher angegeben hat, wann er danke: so oft er nämlich für seine Philipper betet — und das thut er bei jedem Gebete —, vermischt sich mit dem Andenken an sie zugleich Dank gegen Gott und Freude. Er dankt aber Gott und freut sich ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ... εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Diese Worte sind verschieden gedeutet worden. Die meisten lateinischen Exegeten, bewogen durch die Uebersetzung der Vulgata: super communicatione vestra in evangelio, nehmen den Ausdruck κοινωνία in der Bedeutung von „Theilnahme", und geben den Sinn dahin an: Gaudeo et gratias Deo ago de eo, quod sitis facti participes evangelii Christi, nimirum credendo et fidem operibus exercendo. Allein nach dieser Deutung dürfte es im Griechischen nicht heißen εἰς τὸ εὐαγγέλιον, sondern es müßte dastehen τοῦ εὐαγγελίου. Vorzuziehen ist daher die Erklärung der griechischen Interpreten, welche κοινωνία aktivisch in dem Sinne von „Mittheilung" fassen, und den Ausdruck speciell auf die dem Apostel übersandte Geldunterstützung, die unsern Brief veranlaßte, beziehen. Mehrfach kommt bei Paulus das Wort in dieser Bedeutung vor (vgl. Röm. 15, 26; 2. Kor. 9, 13; Hebr. 13, 16). Dann ist der Sinn: Ich danke Gott und freue mich über die Unterstützung, die ihr für das Evangelium d. i. zu dessen Verkündigung und Verbreitung mir habet zukommen lassen, und zwar habet zukommen lassen nicht einmal, sondern mehrfach von der ersten Zeit an, wo euch das Evangelium verkündigt wurde bis jetzt. Ihre weitere Bestätigung findet diese Erklärung in dem, was der Apostel unten 4, 10. 14 ff. sagt (vgl. 2. Kor. 11, 9). Wir ziehen hiernach die folgenden Worte: ἀπὸ πρώτης ἡμ... zu κοινωνίᾳ. Diejenigen, welche die erstere Erklärung vorziehen, verbinden sie gewöhnlich mit dem folgenden Particip πεποιθώς: „indem

ich von dem ersten Tage (eurer Bekehrung) an bis jetzt eben dies zuversichtlich erwartet habe, daß..." — V. 6. Das Particip πεποιθώς schließt sich an εὐχαριστῶ an, und steht dem ποιούμενος V. 4 parallel. αὐτὸ τοῦτο bezieht sich auf das Folgende: ὅτι ὁ ἐναρξ. Unter ὁ ἐναρξάμενος ist aber nicht, wie man wohl gemeint hat, der einzelne Philipper, der unter ihnen angefangen, recht zu leben, sondern Gott zu verstehen; und das ἔργον ἀγαθόν ist eben die genannte κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον: Gott ist es, der in ihnen (ἐν ὑμῖν = in animis vestris) ein gutes Werk, nämlich ihre Unterstützung für das Evangelium, durch seine Gnade bewirkt hat; er wird, das hofft Paulus zuversichtlich, auch ihren Eifer wach erhalten und fortdauern lassen „bis zum Tage Christi Jesu", d. i. bis zur Wiederkunft des Herrn, die der Apostel sich als nahe bevorstehend dachte. Ueber die ἡμέρα Χριστοῦ vgl. zu 1. Kor. 1, 8. — Die Nothwendigkeit der Gnade nicht bloß zum Anfange des Guten, sondern auch zum Verharren in demselben liegt in diesen Worten deutlich ausgesprochen. Daher zieht auch das Concil von Trient Sitz. VI. Kap. 13, wo von der Gabe der Beharrlichkeit die Rede ist, diese Worte des Apostels an: Deus enim, nisi ipsi homines illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.

V. 7. Paulus rechtfertigt jetzt sein Vertrauen auf die Beharrlichkeit der Philipper, welches er eben ausgesprochen hat: „Wie es denn billig von mir ist, solches von euch allen zu denken, weil ich euch im Herzen trage, die ihr alle sowohl in meinen Banden als auch in der Vertheidigung und Bestätigung des Evangeliums meine Mitgenossen der Gnade seid." τοῦτο φρονεῖν... d. i. dieses Vertrauen von euch allen zu hegen, daß ihr nämlich im Guten verharren werdet. Und er hegt diese Zuversicht zu ihnen, weil er sie im Herzen trägt d. i. sie innigst liebt, und die Liebe nicht nur „Alles hoffet" (1. Kor. 13, 7), sondern auch Alles gemeinschaftlich macht. Die Worte διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς ließen sich auch so übersetzen: „da ihr mich im Herzen traget", so daß ὑμᾶς Subjekt wäre. Allein diese

Fassung paßt nicht gut zu dem, was der Apostel im folgenden V. 8 sagt; und dann sollte man hiernach auch den Plural *ἐν ταῖς καρδίαις* erwarten. Das Folgende: *ἐν τε τοῖς δεσμοῖς . . . εὐαγγελίου* verbinden die Meisten mit dem Vorhergehenden: „Da ich euch im Herzen trage sowohl in meinen Banden . . .“ d. i. selbst in meinen Banden und in meinen Leiden und Arbeiten für das Evangelium bewahre ich euch meine innigste Liebe. Allein diese Verbindung gäbe einen matten Sinn; besser also ziehen wir es zum Folgenden: *συγκοινωνούς . . . ὄντας*. Der Ausdruck *συγκοινωνούς* blickt zurück auf das *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ* V. 5.; *χάρις* aber bezeichnet zunächst nicht G n a d e, sondern die Frucht der Gnade, das V e r d i e n s t. Nach dieser Auffassung liegt in diesen Worten der schöne Gedanke ausgesprochen, daß die Philipper durch ihre Unterstützung des Apostels Theil nehmen an dem Verdienste seiner apostolischen Leiden und Arbeiten. In demselben Sinne spricht der Heiland Matth. 10, 41: „Wer einen Gerechten aufnimmt in eines Gerechten Namen, der wird eines Gerechten Lohn empfangen.“ — Statt *χάριτος* hat die Vulgata *χαρᾶς* gelesen; denn sie übersetzt: socios g a u d i i mei. Unter gaudium sind aber ebenfalls die L e i d e n zu verstehen; denn um Christi willen zu leiden war für die Apostel eine F r e u d e (vgl. Apstg. 5, 41). — Der Genitiv *εὐαγγελίου* gehört sowohl zu *ἀπολογίᾳ* als auch zu *βεβαιώσει*, wie die Nichtwiederholung des Artikels vor *βεβαιώσει* zeigt. Ueber die Thätigkeit des Apostels für das Evangelium während seiner Gefangenschaft vgl. Apstg. 28, 17 ff. 30. 31.

V. 8. Eidliche Bekräftigung der vorhergehenden Versicherung, daß er die Philipper in seinem Herzen trage: „D e n n G o t t i s t m e i n Z e u g e, w i e i c h m i c h n a c h e u c h a l l e n s e h n e i m H e r z e n J e s u C h r i s t i.“ Vgl. Röm. 1, 9. Durch *ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰησοῦ* bezeichnet Paulus seine Liebe und Sehnsucht zu den Philippern als eine c h r i s t l i c h e im Gegensatze zu der n a t ü r l i c h e n s i n n l i c h e n Liebe. Der Apostel weiß sich in der innigsten Verbindung mit Christo; Christus ist es, der in ihm lebt und liebt. Er liebt also die Philipper und sehnt sich nach ihnen nicht mit eigener natürlicher Liebe und Sehnsucht, sondern mit der Sehnsucht

und Liebe Christi; Christi Herz ist es gleichsam, welches in Paulus für die Philipper schlägt. Ueber σπλάγχνα s. zu Kol. 3, 12.

V. 9 ff. Nach der Danksagung geht nun der Apostel zur Fürbitte für seine Leser über und führt hier weiter aus, was er schon V. 4 angedeutet. Zwar sind die Philipper in einer guten christlichen Verfassung; ihre liebevolle Theilnahme an den Leiden des Apostels hat sich treu bewährt; allein im christlichen Leben muß ein fortwährender Fortschritt stattfinden, auch ihre Liebe muß somit immer mehr wachsen. Daher: „Und das bitte ich, daß eure Liebe immer mehr und mehr zunehme an Erkenntniß und jeglicher Wahrnehmung, um zu billigen das Bessere, damit ihr seid lauter und ohne Anstoß auf den Tag Christi hin, erfüllet mit Frucht der Gerechtigkeit durch Jesum Christum zur Ehre und zum Lobe Gottes." τοῦτο geht auf das Folgende, und ἵνα leitet hier, wie oft im N. T., den Inhalt der Bitte ein. — Das Wort ἀγάπη ist nicht mit Einigen geradezu im Sinne der oben V. 5 genannten κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον zu nehmen, also nicht speciell von der Liebe der Philipper zum Apostel zu verstehen; sondern es bezeichnet die christliche Liebe überhaupt, von der jene κοινωνία nur eine einzelne Aeußerung war. Ihre Liebe soll nun zunehmen ἐν ἐπιγώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει d. h. sie soll keine blinde unvorsichtige Liebe sein, sondern immer mehr eine mit Erkenntniß und Klugheit verbundene zu werden streben. ἐπίγνωσις bezeichnet mehr die theoretische, αἴσθησις (welches Wort im N. T. nur hier vorkommt) mehr die praktische Erkenntniß; beide Ausdrücke verhalten sich also zu einander, wie das Lateinische scientia und prudentia. Der Zweck dieses περισσεύειν ἐν ἐπιγν. κ. π. αἰσθ. ist: εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφ. Ueber δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα vgl. zu Röm. 2, 18. Gut übersetzt die Vulgata: ut probetis potiora. — Also die Liebe der Philipper soll zunehmen an Erkenntniß und praktischer Klugheit, auf daß sie im Stande sind, in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden und überall das Rechte zu treffen,

damit sie so rein vor Gott und ohne Anstoß vor den Menschen durch's Leben gehen, und dereinst vor dem ewigen Richter erscheinen können, reich an Werken der Liebe, die sie durch Christum zur Ehre Gottes gewirkt haben. εἰλικρινεῖς bezieht sich mehr auf das Verhalten gegen Gott; ἀπρόσκοποι aber auf das Betragen gegen die Mitmenschen. Die ἡμέρα Χριστοῦ (vgl. V. 6) ist der Tag, wo Christus wiedererscheint, also der Gerichtstag. Unter καρπὸς δικ. versteht der Apostel die guten Werke, die gleichsam die Früchte sind, welche aus der Wurzel der Rechtfertigung hervorwachsen. Vgl. καρπὸς τοῦ φωτός Eph. 5, 9. Gute Werke kann aber der Mensch nur vollbringen „durch Christum"; der im Menschen wohnende Christus muß sie wirken (vgl. Joh. 15, 5), und zwar müssen sie geschehen zur „Ehre Gottes", wenn sie anders wahrhaft gut und Gott wohlgefällig sein sollen. Statt καρπὸν — τόν (Lachm.) hat der text. rec. καρπῶν — τῶν, gegen entscheidende Zeugen.

V. 12 ff. Von hier an bis V. 26 gibt nun Paulus seinen Lesern Nachrichten von seiner Lage in Rom. Mit sichtbarer Freude theilt er ihnen mit, wie auch selbst seine Gefangenschaft zur Verbreitung des Evangeliums diene; wie sogar seine Bande ihm Gelegenheit bieten, seinen einzigen Lebensberuf zu erfüllen. Das von Liebe zu Christus glühende Herz des h. Paulus spricht sich deutlich in diesen Worten aus. „Wissen aber sollt ihr, Brüder, daß meine Lage mehr zum Fortgange des Evangeliums gediehen ist." Man hätte meinen sollen, die Gefangenschaft des Apostels sei der Verbreitung des Evangeliums ein Hinderniß gewesen; denn seine Freiheit war gehemmt, und was konnte der für eine so heilige Sache thun, welchen man als einen gewöhnlichen Strafgefangenen betrachtete. Allein statt ein Hinderniß zu sein, diente seine Gefangenschaft vielmehr (μᾶλλον) zum Fortschritte des Evangeliums. Wie? das sagen die beiden folgenden Verse: „so daß meine Bande bekannt in Christo geworden sind im ganzen Prätorium und den Uebrigen allen, und die Mehrzahl der Brüder im Herrn ermuthigt durch meine Bande es mehr wagt, furchtlos das Wort Gottes zu verkündigen." Das ἐν

Χριστῷ gehört nicht zu *τοὺς δεσμούς* „meine Bande in Christo" d. i. die ich um Christi willen trage, sondern zu *φανεροὺς γενέσθαι*: die Gefangenschaft des Apostels wurde bekannt als eine in Beziehung auf Christus stattfindende; Christus wurde als Grund und Ursache seiner Bande bekannt; auf ihn wurden daher so Manche, die den gefangenen Paulus sahen, aufmerksam. — *πραιτώριον* ist nicht, wie Estius u. A. annehmen, die aula Caesaris, der kaiserliche Pallast, welcher unten 4, 22 durch *ἡ Καίσαρος οἰκία* bezeichnet wird, sondern das Castrum praetorianorum, die Kaserne der kaiserlichen Leibgarde. Nach seiner Ankunft in Rom war Paulus (Apstg. 28, 16) dem Obersten dieser Leibgarde, dem praefectus praetorio, übergeben; und da immer ein Prätorianer als Wache beim Paulus anwesend war, und dieser selbst in seiner Haft die Verkündigung des Wortes Gottes ungehindert fortsetzte (Apstg. 28, 30), so wurde nach und nach im ganzen Prätorium der Name Christi bekannt. Ja da der Zutritt zum Apostel Jedem offen stand, so wurde seine Sache allmählig in ganz Rom ruchtbar; daher setzt er hinzu: *τοῖς λοιποῖς πᾶσιν* (Vulg. in caeteris omnibus). Aber nicht bloß unmittelbar trugen die Bande des Apostels dazu bei, daß die Lehre Christi eine größere Verbreitung fand, sondern auch mittelbar, und zwar dadurch, daß viele Mitbrüder durch das Beispiel Pauli im Glauben an Christus und seine h. Lehre gekräftigt und ermuthigt ohne Furcht das Wort Gottes verkündigten. — Das *ἐν κυρίῳ* ziehen wir nicht mit Estius zu *ἀδελφῶν*: Christianos vocat „fratres in Domino" ad discrimen Iudaeorum, qui Paulo fratres erant secundum carnem — eine solche nähere Bezeichnung wäre hier überflüssig —; sondern zu *πεποιθότας*: „im Herrn" d. i. in ihrem Glauben an ihn, waren sie ermuthigt durch die Bande Pauli; der standhafte Muth, den dieser bewies, war ihnen ein Beweis für die Göttlichkeit der Sache, die er vertrat: *εἰ γὰρ μὴ θεῖον ἦν, φησί, τὸ κήρυγμα, οὐκ ἂν ὁ Παῦλος ἠνείχετο ὑπὲρ αὐτοῦ δεδέσθαι.* Oekum.

V. 15. „Etliche verkündigen Christum freilich auch aus Neid und Streit, Etliche aber auch aus Wohlwollen." Der Apostel theilt hier nicht, wie

Viele meinen, durch τινὲς μέν — τινὲς δέ die ebengenannten πλείονας τῶν ἀδελφῶν in zwei Klassen; gegen diese Fassung spricht entschieden das καί, welches ein anderes Motiv, als das, welches die ἐν κυρίῳ πεποιθότας bewegt, anzeigt; auch müßte es in diesem Falle wohl οἱ μέν — οἱ δέ heißen. Vielmehr sind die erstern τινές solche, die nicht „im Herrn ermuthigt durch die Bande des Apostels", sondern aus Neid über das wachsende Ansehen Pauli und aus Streitsucht gegen ihn das Evangelium verkündigten. Wahrscheinlich hat Paulus hier judaisirende Lehrer im Auge, die ihm überall feindselig entgegentraten. Die zweiten τινές, die mit wohlmeinender Gesinnung gegen den Apostel Christum predigen, sind dieselben mit den ebengenannten πλείονες, die hier als der andere Theil der Verkündiger den τινὲς μὲν gegenüber gestellt werden. — Das εὐδοκία bezeichnet, wie aus V. 16 erhellt, speciell das Wohlwollen gegen den Apostel, und nicht, wie Estius will, allgemein die benevolentia, qua desiderant hominum salutem.

V. 16 ff. Die beiden Verse 16 und 17 haben im text. rec., bei Griesbach und Scholz eine andere Stellung, als in der Vulgata, bei Lachmann und Tischendorf, indem jene V. 16: οἱ μὲν ἐξ ἐριθείας — δεσμοῖς μου, V. 17: οἱ δὲ ἐξ ἀγάπης — κεῖμαι, diese aber umgekehrt V. 16: οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης — κεῖμαι, V. 17: οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας — δεσμοῖς μου lesen. Entscheidende Zeugen sprechen für die Stellung, welche die Vulgata hat, und die Umsetzung ist wohl später geschehen, um Conformität mit V. 15 hervorzubringen. Das οἱ μὲν — οἱ δέ hier entspricht nämlich dem τινὲς μέν — τινὲς δέ dort, aber nach unserer Lesung in umgekehrter Ordnung: „Die von Liebe Geleiteten, weil sie wissen, daß ich zur Vertheidigung des Evangeliums bestimmt bin; die von Streitsucht Getriebenen aber verkündigen Christum nicht aus reiner Absicht, indem sie wähnen, Trübsal zu erwecken meinen Banden." Statt des am meisten verbürgten ἐγείρειν (Vulg. suscitare) hat der text. rec. ἐπιφέρειν, wohl ein Glossem. — Zu dem οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης und οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας ist ὄντες (vgl. Röm. 2, 8), und zu dem erstern Ausdruck als Verbum τὸν Χριστὸν κηρύσ-

σουσιν aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. ἐξ ἀγάπης entspricht dem δι' εὐδοκίαν V. 15, und ist von der Liebe zum Apostel zu verstehen. ἀπολογία, wie V. 7. κεῖμαι gibt die Vulgata richtig mit positus sum, scil. a Deo; nicht ist es mit Estius in dem Sinne: „in Fesseln liegen", zu nehmen; denn diese Bedeutung hat das Wort nicht. Paulus will nämlich sagen: Welche aus Liebe zu mir geleitet Christum verkünden, diese thun es, weil sie in mir den von Gott berufenen Vertheidiger des Evangeliums achten und lieben, und mich in der Verbreitung desselben unterstützen wollen; diese arbeiten also Hand in Hand in mir. Die Parteisüchtigen aber predigen Christum nicht in reiner Absicht um Christi willen, sondern deshalb, weil sie dadurch die Drangsal meiner Gefangenschaft zu vergrößern glauben, insofern sie nämlich mein Ansehen heruntersetzen, und judaistisches Parteitreiben, Streit und Gezänk gegen mich zu wecken und zu nähren trachten. — Aber, fährt der Apostel V. 18 fort, was thut's? In jedem Falle wird auch durch ihr Treiben der Name Christi weiter verbreitet, und darüber freut er sich troß aller Leiden, die sie ihm verursachen: „Wie nun? wird doch auf jegliche Weise sei es zum Vorwande, sei es mit Wahrheit Christus verkündigt; und darüber freue ich mich, ja auch werde ich mich freuen." τί γάρ = quid enim? „was liegt daran?" Es ist nicht nöthig, ein διαφέρει oder μοι μέλει zu ergänzen. πλήν oder wie Andere lesen πλὴν ὅτι eigentlich: „außer, ausgenommen, daß" = „doch." εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ d. i. sei es, daß der Eifer für die Sache Christi ihnen nur als Vorwand, als Aushängeschild dient, hinter welchem sich eine feindselige Absicht gegen den Apostel verbirgt, sei es daß sie in redlicher Gesinnung um Christi willen für die Verbreitung der christlichen Lehre wirken; immerhin wird Christus und seine heilbringende Lehre verkündigt; das gereicht Paulo, dessen Blick unverwandt auf Christus gerichtet ist, zur Freude und er hofft, daß er auch noch später sich darüber wird freuen können. Hiernach waren also die Gegner des Apostels in Rom nicht gerade Irrlehrer; denn hätten sie Falsches gelehrt, so würde er wohl nicht in dieser Weise von ihnen gesprochen

haben. Es waren wahrscheinlich christliche Lehrer aus dem Judenthume, die noch mit einer gewissen Zähigkeit am Judenthume festhielten, und in Paulus den Verächter des mosaischen Gesetzes zu sehen glaubten. Daß auch in der römischen Gemeinde das engherzige Festhalten am alttestamentlichen Ceremonialgesetze noch seine Vertretung fand, daß auch dort noch nicht Alle zu der Idee von der wahren christlichen Freiheit, die Paulus immer so nachdrücklich hervorhob, sich emporgeschwungen hatten, gibt das 14. Kapitel des Briefes an die Römer hinreichend zu erkennen.

V. 19 f. Der Apostel begründet hier das vorhergehende *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι* in Beziehung auf sich selbst und auf die Drangsal, welche die Gegner in Rom ihm zuzufügen trachteten: „Denn ich weiß, daß dieses mir zum Heile gereichen wird durch eure Fürbitte und durch Hülfeleistung des Geistes Jesu Christi nach meiner sehnsüchtigen Erwartung und Hoffnung, daß ich in keinem Punkte werde zu Schanden gemacht, sondern bei aller Freimüthigkeit wie immer so auch jetzt Christus wird verherrlichet werden in meinem Leibe, sei es durch Leben sei es durch Tod." *τοῦτο* bezieht sich nicht, wie Viele mit Estius meinen, auf *Χριστὸς καταγγέλλεται* V. 18, also auf das praeconium Christi von Seiten der Gegner des Apostels, sondern geht, wie das Folgende zeigt, auf das *θλῖψιν ἐγείρειν* V. 17 zurück: Paulus will sich freuen, da er die feste Ueberzeugung hegt (*οἶδα*), daß die Drangsal, welche seine Gegner ihm bereiten, ihm zum ewigen Heile gereichen werde. Das Wort *ἐπιχορηγία* heißt zunächst: „das Darreichen", dann: „die Hülfeleistung", der Beistand, subministratio (Vulg.). Der ganze Ausdruck *ἐπιχορηγίας τ. πνεύματος Ἰησ. Χρ.* kann aber verschieden gefaßt und gedeutet werden. Ziehen wir nämlich den Genitiv *ὑμῶν* auch zu *ἐπιχορηγίας*, so können wir übersetzen: „durch eure Fürbitte und durch euer Darreichen des Geistes Jesu Christi." Hiernach wäre *τοῦ πνεύματος* genit. obiect., und es ergäbe sich der Sinn: durch eure Fürbitte, wodurch ihr mir den Geist Jesu Christi erflehet. Allein der Gedanke, daß die Philipper dem Apostel den h. Geist darreichen sollen, er-

scheint doch ganz unpassend. Besser schon nehmen Andere, die ebenfalls ὑμῶν zu ἐπιχορηγίας ziehen, den Genitiv τοῦ πν. als genit. subiect.: „durch eure Fürbitte und Hülfsleistung", d. i. durch eure hülfeleistende Fürbitte, die der h. Geist in euch wirkt, da jedes wahre Gebet eine Wirkung des h. Geistes ist (vgl. Röm. 8, 26 ff.). Allein am natürlichsten ist es, den Genitiv ὑμῶν bloß zu δεήσεως zu ziehen, und ἐπιχορηγίας τ. πν. von dem Gnadenbeistande des h. Geistes zu verstehen, den die Leser ihm erbitten sollen, weshalb auch τῆς ὑμῶν δεήσεως vorhergeht. So schon Theodoret: τοῦ θείου μοι πνεύματος χορηγοῦντος τὴν χάριν. Aehnlich auch Estius: per vestras ad Deum orationes, quas proinde pro me fieri peto, ut Iesus Christus spiritum suum mihi subministret, qui faciat mihi illud ad salutem provenire. — V. 20. Das ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχ... gibt den Gegenstand der Hoffnung an und zugleich, inwiefern die θλῖψις ihm zum Heile gereichen werde. Paulus weiß, daß die Drangsal ihm unter der Fürbitte seiner Leser und unter dem Beistande des h. Geistes zum Heile gereichen wird, da er mit Sehnsucht erwartet und hofft, daß seinem Wirken ein guter Erfolg entsprechen, und er fortfahren werde, Christum frei und unerschrocken zu bekennen, und ihn im Leben und im Tode zu verherrlichen. Ueber ἀποκαραδοκία s. zu Röm. 8, 19. αἰσχύνεσθαι und καταισχύνεσθαι heißt: „mit Schanden bestehen" d. i. nicht das erreichen, worin man seinen Ruhm, seine Ehre, den Zweck seines Lebens findet. Antithese zu ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι bildet das ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ... μεγαλυνθήσεται Χρ. Die πᾶσα παῤῥησία ist von der vollen Freimüthigkeit und Unerschrockenheit zu verstehen, womit Paulus sich dem Dienste des Evangeliums und damit der Verherrlichung Christi widmet. Er sagt: ἐν τῷ σώματί μου und nicht ἐν ἐμοί, da der Leib das den äußern Schicksalen Unterworfene ist, und er sich gleich die Alternative stellt, er möge am Leben bleiben oder sterben. Durch sein Leben verherrlicht er Christum, indem er fortfährt seinen Namen zu verkündigen; durch seinen Tod aber, indem er für die Sache Christi und in seiner Kraft als Martyr stirbt und mit ihm für immer vereinigt

wird. So gereicht Alles zur Verherrlichung des Herrn, ihm selbst aber zum Heile.

V. 21. Begründung des vorhergehenden εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου: „Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn." Da Christus dem h. Paulus der Gegenstand seiner ganzen Liebe, der Mittelpunkt seines ganzen Denkens, das Ziel seines ganzen Strebens, gleichsam das Element ist, worin sein ganzes Dasein wurzelt, so nennt er ihn hier kurzweg sein „Leben." Aehnlich spricht er Gal. 2, 20: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich noch im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat..." Das leibliche Leben gilt dem Apostel nichts; es hat nur insofern Werth für ihn, als es durch Glauben und Liebe mit Christo in Verbindung steht. Und da der Tod diese Vereinigung mit Christo inniger und unzertrennlicher macht, so ist ihm Sterben Gewinn.

V. 22. Paulus hat eben gesagt, das Sterben sei für ihn Gewinn, also auch wünschenswerther, als das Leben hienieden. Hier fährt er nun fort: „Wenn aber das Leben im Fleische, dieses mir eine Frucht des Werkes ist, so weiß ich auch nicht, was ich vorziehen soll." Zu dem τὸ ζῆν fügt er hier ausdrücklich ἐν σαρκί hinzu zum Unterschiede des in ἀποθανεῖν κέρδος liegenden ζῆν ἐν πνεύματι. Stirbt er, dann beginnt erst sein wahres geistiges Leben, und deshalb ist ihm das Sterben dem Fleische nach Gewinn. Das τοῦτο dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des τὸ ζῆν ἐν σαρκί: „dieses gerade." καρπός hier entspricht dem κέρδος V. 21, und ἔργον ist von der apostolischen Arbeit und Wirksamkeit zu verstehen. Der Sinn des Ganzen ist somit: Ist das Sterben für mich Gewinn, weil es mich mit Christo vereint, das irdische Leben hingegen für mich die Bedingung, mein apostolisches Werk fortzusetzen und für euer Heil zu wirken, so weiß ich nicht, was ich vorziehen soll, das Leben oder das Sterben. Erasmus ergänzt in seiner Uebersetzung zu quod si vivere in carne ein contingat. Dann wird hic mihi fructus operis est Nachsatz, und das et quid eligam ignoro bildet einen Satz für sich: „Wenn ich noch

leben soll, so ist mir dies eine Frucht des Werkes; und ich weiß nicht, was ich vorziehen soll." Allein diese Ergänzung ist willkürlich, und der Satz wird dadurch matt.

V. 23 f. Das vorhergehende *τί αἱρ. οὐ γνωρίζω* wird hier näher erläutert: „In der Enge gehalten werde ich vielmehr (*δέ*) von den beiden Stücken aus, indem ich das Verlangen habe abzuscheiden und mit Christo zu sein, — denn es ist um vieles besser —; das Verbleiben im Fleische aber ist nothwendiger euretwegen." Nach überwiegenden Zeugen ist mit der Vulgata *συνέχομαι δέ* und nicht mit dem text. rec. *συνέχομαι γάρ* zu lesen. *συνέχεσθαι* = coarctari. *ἐκ τῶν δύο* scil. *τοῦ ζῆν* und *τοῦ ἀποθανεῖν*. Aus dem *ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χρ. εἶναι* folgt, daß Paulus gleich nach dem Tode mit Christo vereinigt zu werden hoffte, daß also die Seelen der Gerechten gleich nach dem Tode, vor der Auferstehung der Leiber, der Seligkeit theilhaftig werden, was bekanntlich von einigen Häretikern geläugnet wurde. — Bei dem Gedanken an die Vereinigung mit Christo wird das Gefühl des Apostels heftig erregt; daher gebraucht er in dem Zwischensatze *πολλῷ γάρ...*, worin er sein Verlangen begründet, zur Verstärkung den doppelten Comparativ *μᾶλλον κρεῖσσον* = magis melius. Die Vulgata hat das *γάρ* nicht gelesen; es fehlt auch im Cod. DEFG. Und da eben diese Handschriften das *εἰς* vor *τὸ ἀναλῦσαι* auslassen, so ergibt sich nach dieser LA. folgende Satzverbindung: *συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων· τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον, τὸ δε ἐπιμένειν κ. τ. λ.* Allein nach dieser Verbindung läßt sich das *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων* nicht passend erklären. — Aehnlich wie hier spricht der Apostel 2. Kor. 5, 8: „Lieber ist es uns, abwesend vom Leibe zu sein und anwesend zu sein bei dem Herrn." Und wenn er dort kurz vorher (2. Kor. 5, 4) gesagt hat: „Wir seufzen belastet, indem wir möchten nicht entkleidet, sondern überkleidet werden", so widerspricht er sich nicht. Dem natürlichen Gefühle ist allerdings das Sterben eine Pein; aber die Liebe überwindet auch die Schauer des Todes. Uebrigens gewährt unsere Stelle einen tiefen Blick in das Herz

des Paulus. In demselben kämpften die Liebe zu Christus und die Liebe zu den Mitmenschen einen heiligen Kampf; erstere, aus der Urquelle der Liebe entspringend und zu ihr zurückgehend, war die stärkere; aber auch letztere forderte um der erstern willen ihr Recht. Amor Christi vult esse sursum, nec ullis infimis rebus retineri. Thom. à Kemp. de imit. III. 6.

V. 25 f. Paulus hat eben gesagt, sein Verbleiben im Fleische sei nothwendig um der Philipper willen. Auf diese Nothwendigkeit gründet er nun hier seine Zuversicht, daß er noch länger bei ihnen bleiben werde: „Und hierauf vertrauend weiß ich, daß ich bleiben und mit euch allen zusammenbleiben werde zu eurer Förderung und Freude im Glauben, damit euer Frohlocken groß werde in Christo Jesu über mich durch meine abermalige Anwesenheit bei euch." Das *τοῦτο* verbinden mehrere Exegeten mit *οἶδα* und beziehen es auf das Folgende; *πεποιθώς* wird dann adverbiell gefaßt: „und dieses weiß ich sicher, daß ich..." Allein passender wird der Sinn, wenn wir *τοῦτο* mit *πεποιθώς* verbinden und auf das unmittelbar Vorhergehende zurückbeziehen: „und darauf, daß nämlich mein Verbleiben im Fleische euretwegen nothwendiger ist, vertrauend, weiß ich..." Das *οἶδα* ist dann, wie sich nach dieser Deutung schon von selbst versteht, nicht von einer unfehlbaren Gewißheit, die dem Apostel durch eine höhere Offenbarung zu Theile geworden, sondern von einer bloßen menschlichen Voraussicht, von einer moralischen Gewißheit zu verstehen. Als Paulus zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete, sprach er zu den ephesinischen Presbytern: *ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου* (Apstg. 20, 25), und dennoch kam er nach seiner zweijährigen Haft in Rom wieder nach Ephesus (1. Tim. 1, 3). Hier sagt er: *οἶδα ὅτι μενῶ*, und dies ging in Erfüllung. — Statt *συμπαραμενῶ*, welches auch die griechischen Interpreten lasen, hat Lachmann *παραμενῶ* aufgenommen: „daß ich bei euch allen bleiben werde." — Der Zweck seines Zusammenbleibens mit den Philippern ist ihre Förderung und Freude im Glauben. Den Genitiv *τῆς πίστεως* ziehen wir am be-

sten sowohl zu *προκοπήν* als auch zu *χαράν*. Die „Freude im Glauben" ist dann das freudige Bewußtsein der Kindschaft Gottes, welches der lebendige Glaube an Gott und an Christus im Menschen weckt, und welches durch keine irdische Leiden kann gestört werden. — V. 26 gibt das *ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ* den weitern Zweck des *συμπαραμένειν* an. *τὸ καύχημα* ist eigentlich: „der Gegenstand des Rühmens", dann „das Rühmen" selbst, gloriatio; die Vulgata hat das Wort hier ausnahmsweise, aber ganz richtig mit gratulatio übersetzt; denn nach dem ganzen Zusammenhange soll es die Freude der Philipper über die Anwesenheit des Apostels bezeichnen. Richtig Estius: ut cum liberatus et vobis restitutus fuero, possitis affatim de me Apostolo vestro gloriari vobisque gratulari. Diese Freude soll groß sein „in Christo Jesu", d. i. es soll eine christliche Freude sein, eine Freude, wofür sie Christo ihren Dank darbringen. Der h. Chrysostomus u. A. verstehen *τὸ καύχημα* von dem Ruhme Pauli und nehmen *ὑμῶν* als genit. obiect. „damit das Rühmen über euch groß werde in mir..." Allein nach dieser Fassung müßte wohl dastehen: *τὸ καύχημά μου ἐν ὑμῖν*. Noch Andere fassen *καύχημα* als materies gloriandi: „damit das, dessen ihr euch rühmt (euer Christenstand) überschwenglich werde (uberrima incrementa capiat) in Christo Jesu." Allein nach dieser Deutung ist das *ἐν ἐμοί* nicht ohne Zwang zu erklären.

§. 2. Ermahnungen und Nachrichten.

1, 27 — 2, 30.

Der Apostel geht jetzt zu direkten Ermahnungen an seine Leser über, und zwar ermahnt er sie zunächst zu einem ächt christlichen Wandel und zum Feststehen im Kampfe für den Glauben gegen die Widersacher des Evangeliums. Hierzu ist aber unumgänglich nothwendig, daß sie in gegenseitiger Eintracht und Liebe mit einander leben, daß sie sich wechselseitig zu erbauen, zu trösten und zu stärken suchen. Die Hauptquellen aller Zwietracht sind der Stolz und die Selbstsucht; wahre Eintracht entspringt nur aus der Demuth und

einer opferfähigen Liebe. In dieser sich selbst entäußernden Demuth ist uns Christus in seiner Menschwerdung und in seinem Kreuzestode das ewig unerreichbare Muster und Vorbild geworden; ihm sollen sie daher nachzuahmen suchen. In dem demüthigen Bewußtsein, daß sie aus sich allein Nichts vermögen, wenn Gott nicht hilft, sollen sie mit Furcht und Zittern ihr Heil wirken, fromm leben in der dermaligen bösen Welt und festhalten an dem Worte des Lebens, auf daß Paulus nicht umsonst für sie gearbeitet, vergeblich sich gemühet habe. Wenn er selbst dann auch für sie sterben muß, so will er sich deß freuen. — Zuletzt gibt der Apostel noch einzelne Nachrichten über die Sendung des Timotheus und über Epaphrodit.

V. 27 ff. „Nur betraget euch würdig des Evangeliums Christi, damit ich — sei es wenn ich gekommen sein und euch gesehen haben werde, sei es wenn ich abwesend bin — höre, wie es euch geht, daß ihr nämlich stehet in Einem Geiste, Eines Sinnes zusammenkämpfend für den Glauben an das Evangelium." Paulus hat vorher V. 25 gesagt, er habe die volle Zuversicht, daß er am Leben bleiben und abermals zu seinen Lesern kommen werde, um ihren Fortschritt und ihre Freude im Glauben zu mehren. Man macht aber nur Fortschritte im Glauben, wenn man ihn praktisch übt; deshalb sollen die Philipper vor allen Dingen (*μόνον*) suchen, einen des Evangeliums würdigen Lebenswandel zu führen. Statt des gewöhnlichen *περιπατεῖν* gebraucht Paulus hier *πολιτεύεσθαι*, „Bürger im Staate sein, als Bürger leben", um es seinen Lesern zum lebendigen Bewußtsein zu bringen, daß sie Bürger Eines Staates sind, in welchem das Evangelium Christi als Gesetz gilt und welchen sie einmüthig zu vertheidigen haben. *ἵνα*... *ἀκούσω* gehört zusammen, und *εἴτε ἐλθών* — *ἀπών* ist Zwischenbestimmung: Kommt Paulus zu ihnen und sieht er sie persönlich, so wünscht er aus ihrem eigenen Munde, abwesend aber aus dem Munde Anderer zu vernehmen, daß sie feststehen im Glauben. Ohne Noth haben Einige diesen Satz so korrigiren wollen: ut sive veniens videam vos, sive absens audiam de vobis. Noch we-

niger zu billigen ist die Ergänzung, welche Andere vorgeschlagen: εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούσας γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν. Das τὰ περὶ ὑμῶν findet seine nähere Erklärung in dem Folgenden: ὅτι στήκετε... Die ganze Ausdrucksweise ist hier wieder, wie so oft beim Paulus, vom Kampfe entlehnt. Wie ein Kriegsheer gerüstet wider den Feind dasteht, Ein Gedanke, Ein Wille das Ganze führt, leitet und beherrscht, Eine Gesinnung Alle belebt, so soll auch die Gemeinde der Philipper dastehen in Einem Geiste und zwar in dem heiligen Geiste, der sie erleuchte, führe und stärke (vgl. Eph. 4, 3 ff.); und sie soll zusammenkämpfen mit Einer Seele d. i. in einer solchen gegenseitigen Eintracht und Liebe, als ob Eine Seele Alle belebe, für den Glauben an das Evangelium gegen seine Widersacher. — V. 28. „Und lasset euch in keinem Punkte erschrecken von den Widersachern, da dieses ihnen eine Anzeige des Verderbens, euch aber des Heiles ist und zwar von Gott.“ πτύρεσθαι eigentlich: „scheu gemacht werden“, wird gewöhnlich von Pferden gebraucht. ἥτις steht durch Attrakt. von ἔνδειξις statt ὅ,τι scil. τὸ μὴ πτύρεσθαι, und καὶ τοῦτο geht auf das vorhergehende ἔνδειξις zurück. — Krieger dürfen sich durch Nichts von den Feinden erschrecken und aus der Fassung bringen lassen. Eine solche Unerschrockenheit zeugt von der Gerechtigkeit der Sache, die sie vertheidigen, sie gibt ihnen edles Selbstvertrauen und dadurch die Gewißheit des Sieges; wohingegen dieselbe den Muth des Feindes niederdrückt, und diesem seinen Untergang im voraus ankündigt. So dürfen nun auch die Philipper sich durch Nichts von den Widersachern des Evangeliums erschrecken und irre machen lassen, da der unerschrockene Muth von der Gerechtigkeit der Sache, für welche sie kämpfen, Zeugniß ablegt, und da die gerechte Sache zuletzt immer siegt, ihnen Sieg und Heil, den Feinden hingegen Verderben anzeigt; und zwar ist dies eine Anzeige, die von Gott kommt, da er es ist, der diese Unerschrockenheit in ihnen wirkt. Der letzte Zusatz verstärkt die Ermuthigung. — Durchaus verfehlt ist die Erklärung des Estius: Quod vobis adversantur, quod vos persequuntur propter fidem evangelii, id illis causa est perdi–

tionis meritoria; vobis autem occasio salutis: „Beati enim, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum.“ Wie willkürlich ist hier die Beziehung des *ἥτις*!

V. 29 f. Der Apostel gibt nun Beweggründe an zum unerschrockenen Kampfe für das Evangelium und zur Standhaftigkeit im Leiden: „Denn euch wurde die Gnade verliehen für Christum, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden, indem ihr denselben Kampf habt, wie ihr an mir sahet und nun von mir höret.“ Paulus wollte ursprünglich schreiben: *ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ πάσχειν*. Da aber der Gedanke *οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν* dazwischen tritt, so nimmt er das *τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ* mit *ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ* wieder auf. Die Philipper sollen also zuerst bedenken, daß ihre Leiden eine Gnade, die ihnen neben der Gnade des Glaubens von Gott verliehen wird, also ein Zeichen besonderer Liebe Gottes sind; sie sollen ferner bedenken, daß sie für Christum und seine heilige Sache leiden, und endlich, daß sie mit Paulus, ihrem Lehrer und geistlichen Vater, dasselbe Loos theilen. Sie haben ihn in Philippi leiden und kämpfen gesehen, und vernehmen jetzt aus diesem Briefe und durch mündliche Mittheilungen des Epaphrodit, daß er noch fortwährend leidet und kämpft. Drei kräftige Beweggründe, um den Muth der Leser aufzurichten! — Der h. Chrysostomus bezieht *καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ* V. 28 auf das Folgende: „Auch das ist von Gott, daß euch gnädig verliehen wurde, nicht nur an Christum zu glauben...“ Allein durch diese Verbindung entstände eine unnöthige Weitschweifigkeit, da sich bei *ἐχαρίσθη* das *ἀπὸ θεοῦ* von selbst versteht. — Noch anders Lachmann, der die Worte *ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις... πάσχειν* in Parenthese einschließt. Hiernach wäre das Ganze V. 27—30 zu übersetzen: „Nur betraget euch würdig des Evangeliums Christi, damit ich... höre,... daß ihr stehet in Einem Geiste, Eines Sinnes zusammenkämpfend für den Glauben..., und nicht in irgend einem Stücke euch erschrecken lassend von den Widersachern (da es ja [*ἥτις*, quippe quae] für sie eine Anzeige des Verderbens, für euch aber des Heiles ist, und zwar

von Gott, daß euch gnädig verliehen wurde, für Christum... zu leiden), indem ihr denselben Kampf habt..." Allein, wie das Leiden der Gläubigen um Christi willen für die Widersacher eine ἔνδειξις ihres Verderbens sein könne, sieht man nicht.

2, 1 ff. Die hier folgende Ermahnung zur Eintracht und Demuth schließt sich als Folgerung (οὖν) unmittelbar an 1, 27 an. Dort hat Paulus seine Leser ermahnt, des Evangeliums würdig zu wandeln, damit er die Freude habe zu sehen oder zu vernehmen, wie sie zusammen einträchtig und unerschrocken für ihren Glauben kämpften. Hier fährt er nun fort: „Wenn also irgend eine Ermunterung in Christo, wenn irgend eine Liebes-Tröstung, wenn irgend eine Gemeinschaft des Geistes, wenn irgend Herz und Erbarmen da ist, so machet vollkommen meine Freude, daß ihr gleichgesinnet seid, indem ihr dieselbe Liebe habet, einmüthig, Eines Sinnes seid, Nichts aus Streit- oder Ehrsucht thuet, sondern vermöge der Demuth Einer den Andern für vorzüglicher als sich selbst hält, indem nicht Jegliche das Ihre in's Auge fassen, sondern auch das der Andern Jegliche." — Die LA. εἴ τις σπλάγχνα bei Lachm. ist, obwohl sehr stark verbürgt, sinnlos. Mit Recht hat daher Tischend. die LA. der Recepta: εἴ τινα σπλάγχνα aufgenommen. Zu dem εἴ τις παράκλησις, εἴ τι παραμύθιον κ. τ. λ. ist einfach ἐστί zu ergänzen. παράκλησις ist hier „Ermunterung", exhortatio, und der Zusatz ἐν Χριστῷ bezeichnet diese Ermunterung als eine christliche, als eine solche, die aus christlichen Motiven hergenommen ist; παραμύθιον ἀγάπης ist der Trost, den die Liebe eingibt. Ueber σπλάγχνα vgl. Kol. 3, 12. Die Häufung der Ausdrücke in diesem Satze vermehrt das Angelegentliche der Ermahnung. Der Apostel will also sagen: Wenn ihr irgend eine christliche Ermunterung, einen liebevollen Trost zu geben im Stande seid; wenn ihr irgend mit mir in höherer Geistesgemeinschaft steht, der Eine h. Geist uns alle verbindet durch die Liebe, die er in uns wirket; wenn irgend herzliches Erbarmen in euch ist, so machet meine Freude dadurch vollkommen, daß ihr

in Eintracht mit einander lebet. Also die gegenseitige Liebe und Eintracht der Philipper gewährt dem Apostel Trost und Ermunterung, sie ist ihm ein Zeichen, daß sie mit ihm in der Gemeinschaft des h. Geistes stehen, ja sie ist Erbarmen gegen ihn, da ihre Zwietracht ihn elend machen würde. Die gegenseitige Eintracht beruht nun auf Demuth und Opferwilligkeit. Die Demuth ist aber nach der Definition des h. Bernard die Tugend, „vermöge welcher der Mensch bei der wahrhaftigsten Selbstkenntniß sich selbst gering und werthlos wird." Der wahrhaft demüthige Mensch hält alle Menschen für besser als sich selbst. Daher: *ἀλλήλους ἡγ. ὑπερέχ. ἑαυτῶν*. Treffend bemerkt der h. Augustin zu diesen Worten: Non hoc ita debemus existimare, ut non existimemus, sed nos existimare fingamus; sed vere existimemus aliquid occultum esse posse in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum. Und Thomas von Kempen sagt: Non reputes te aliquid profecisse, nisi omnibus inferiorem te esse sentias.

V. 5 ff. Als Muster der Demuth und Selbstverläugnung stellt nun Paulus seinen Lesern Jesum vor Augen, der in seiner Menschwerdung, in dem Gehorsam, den er als Mensch leistete, und endlich in seinem Tode am Kreuze ein ewig unerreichbares Muster der Selbsterniedrigung und Aufopferung für uns geworden ist. — Statt des gewöhnlichen *τοῦτο γὰρ φρονεῖτε*, womit auch die Vulgata übereinstimmt, hat Tischendorf die LA. *τοῦτο φρονείσθω* vorgezogen, da das *γάρ* bedeutende Zeugen gegen sich hat, und *φρονείσθω* obwohl weniger verbürgt, besser zum Ganzen paßt. Denn nach der LA. *φρονεῖτε* steht *ἐν ὑμῖν* überflüßig und läßt sich das *ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰησοῦ* nicht füglich in die Construktion einreihen. Also: „So sollet ihr gesinnet sein, wie auch Christus Jesus (gesinnet war). Wörtlich: Hoc sentiatur in vobis, quod et in Christo Iesu sentiebatur. Denn zu *ὃ καὶ ἐν Χρ. Ἰ.* ist *ἐφρονήθη* zu ergänzen. — In fast wunderbarer Kürze gibt jetzt der Apostel V. 6—9 eine Geschichte Christi. Er beginnt mit dessen vorweltlichem Dasein, steigt dann mit ihm hernieder zur Erde, hernieder bis zur tiefsten Stufe der Selbsternie-

drigung, dem Kreuzestode, und erhebt sich endlich wieder zum Himmel, wo der nun verklärte Christus zur Rechten seines Vaters thront. Wir haben hier eine vollständige Christologie in wenigen Worten. „Welcher, als er in Gottes Gestalt da war, nicht für ein Rauben hielt das Gott-Gleichsein; aber er entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm, den Menschen ähnlich und an Gestalt wie ein Mensch erfunden ward; er erniedrigte sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tode und zwar bis zum Kreuzestode.“ Es kommt hier zunächst Alles auf die richtige Deutung des Wortes *μορφή* an. Erasmus u. A. nehmen dasselbe in der Bedeutung von species und verstehen es von dem Erscheinen der göttlichen Majestät und Herrlichkeit in dem ganzen irdischen Leben Christi, von der maiestas auctoritasque divina, quae ex ore, doctrina, exemplo actionibusque illius effulgebat. Sie berufen sich für diese Erklärung auf Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater.“ Was dort *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* ist, soll hier *μορφὴ θεοῦ* sein. Das folgende *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* verstehen sie dann von einem triumphirenden zur Schau Tragen, wie ein Sieger seine Spolien. Hiernach wäre der Sinn des Ganzen: Christus, obgleich er die Fülle der göttlichen Herrlichkeit in sich hatte und diese auch in seinem ganzen Leben, in seiner Lehre, in seinen Wundern durchblicken ließ, trug diese seine göttliche Herrlichkeit, sein Gott-Gleichsein, doch nicht öffentlich zur Schau, sondern er führte äußerlich ein verachtetes, armes Leben, ja demüthigte sich bis zum Kreuzestode. — Allein diese ganze Erklärung ist gezwungen, da sie in die Worte hineinlegt, was ursprünglich nicht darin liegt; denn wie kann *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* heißen „triumphirend zur Schau tragen“?! Sie ist entstanden aus der irrigen Ansicht, daß, da das Relativum *ὅς* auf *Χριστῷ Ἰησοῦ*, also auf den menschgewordenen, historischen Christus, den *λόγος ἔνσαρκος*, gehe, hier von dem vormenschlichen Dasein Christi, von dem *λόγος ἄσαρκος*, nicht die Rede sein könne. Allein Paulus will hier Christum als Muster der Demuth dar-

stellen; Christi Demuth und Selbstentäußerung zeigte sich aber zunächst und allermeist darin, daß er als der ewige Sohn Gottes vom Himmel herniederstieg und menschliche Natur annahm. Daher mußte der Apostel hier mit dem vormenschlichem Dasein Christi beginnen. Das ὅς geht allerdings auf Χρ. Ἰησοῦ, auf den historischen Christus; aber dieser war Gott und Mensch in Einer Person; von ihm konnte also ebensowohl das εἶναι ἴσα θεῷ als auch das μορφὴν δούλου λαβών ausgesagt werden. — Die griechischen Interpreten, denen auch Estius u. A. folgen, nehmen μορφή geradezu in der Bedeutung von φύσις oder οὐσία: qui cum esset ac sit in natura Dei, i. e. cum esset ac sit verus Deus. Befördert wurde diese Erklärung bei den Aeltern durch den Gegensatz gegen den Arianismus, bei den Neuern durch den Kampf gegen die Socinianer, also überhaupt durch die Polemik gegen die Läugner der Gottheit Christi. Allein zunächst heißt μορφή nicht „Natur, Wesenheit", sondern „Gestalt", und seine nähere Erklärung findet dieser Ausdruck in den verwandten Ausdrücken εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol. 1, 15), ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Hebr. 1, 3). Christus als der ewige Logos, als das Urwort, welches Gott von Ewigkeit sprach, spricht und sprechen wird, ist das Bild Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens. Im Logos, im Sohne nimmt die Gottheit zuerst Gestalt an, schaut Gott sich selbst durch den h. Geist. Ohne Entfaltung zur Dreipersönlichkeit wäre Gott gestaltlos, ein bloßes τὸ ὄν, nicht ein sich selbst bewußter persönlicher Gott, ὁ ὤν. Wie es nun aber in der Gottheit keine bloße Form gibt, sondern Alles Wesen und Sein ist, so ist auch dieses Bild, diese Gestalt Gottes etwas Wesenhaftes. Wenn also auch die μορφὴ θεοῦ nicht geradezu = φύσις oder οὐσία θεοῦ ist, so setzt jene diese doch voraus; der Logos ist nur insofern die Gestalt Gottes, als er die göttliche Wesenheit in sich trägt (vgl. zu Kol. 1, 15). — ὑπάρχων ist stärker als ὤν, und das Participium ist nicht durch „obgleich", sondern als einfach referirend durch „als" aufzulösen: „als er in Gestalt Gottes existirte, von Ewigkeit her da war." — Das

Wort *ἁρπαγμός*, worauf hier der Nachdruck liegt, wird gewöhnlich im Sinne von *ἅρπαγμα*, praeda, genommen. So von Estius, der den Sinn dahin angibt: Non existimavit aequalitatem Dei sibi esse rem alienam et ex rapto usurpatam, ut propter hoc tantopere semet humiliaverit, velut agnoscens usurpasse se aliquid non suum, quod humiliando se deponere voluerit. Allein es ist gar kein Grund vorhanden, von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wornach es „das Rauben, Beutemachen" bezeichnet, abzugehen. Das folgende *εἶναι ἴσα θεῷ* (*ἴσα* ist Adverbium) drückt, wie schon angedeutet, im Wesentlichen allerdings dasselbe aus, was durch *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* bezeichnet wurde, nur nach einer andern Seite hin. Bezeichnet nämlich dieses die Gottheit Christi nach ihrer ewigen Erscheinungsform, so liegt in jenem Ausdrucke die göttliche Natur nach ihrer Wesenheit ausgesprochen. Der Sinn des Ganzen ist hiernach: da Christus als der ewige Logos in der Gestalt Gottes existirte d. i. das Princip der Offenbarung Gottes ad intra und ad extra war, so hielt er es nicht für ein Rauben, für ein Ansichreißen fremden Besitzes, wenn er sich das Gott=Gleichsein beilegte, d. h. so legte er sich mit vollem Rechte gleiche Wesenheit mit Gott bei. — Aber, fährt Paulus zur Menschwerdung Christi übergehend V. 7 fort, *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*. Das mit Nachdruck vorangestellte *ἑαυτόν* steht dem *ἁρπαγμόν* gegenüber: Statt etwas Fremdes, ihm nicht mit Recht Zukommendes, sich anzueignen und so Andere zu entleeren, hat er sich selbst entleert, und zwar der göttlichen *μορφή*, die er in seiner Menschwerdung mit der *μορφὴ δούλου* vertauschte. Daß der Apostel *δούλου* und nicht *ἀνθρώπου* sagt, hat zunächst darin seinen Grund, daß er hier die menschliche Natur in Christo in ihrem Verhältnisse zu Gott betrachtet: „Formam servi accipiens", naturam scil. humanam, quae utique respectu Dei, totius creaturae Domini, servilis est (Estius). Dann liegt in *δούλου* gewiß auch eine Hindeutung auf das alttestamentliche עֶבֶד יְהוָֹה, womit besonders beim Propheten Jesaias der Messias bezeichnet wird (vgl. Jes. 52). Das *μορφὴν δούλου λαβών* findet dann seine nähere Erläuterung in den

beiden folgenden Participialsätzen: ἐν ὁμοιώματι ... ὡς ἄνθρωπος. Es ist daher nicht mit Lachmann hinter γενόμενος ein Komma zu setzen, und καὶ σχήματι εὑρηθεὶς... zu ἐταπείνωσεν zu ziehen. Der Apostel sagt nicht geradezu: ἄνθρωπος γενόμενος, sondern ἐν ὁμοιώματι ἀνδρ. γεν., wie der h. Chrysostomus richtig bemerkt, διὰ τὸ μὴ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸν Χριστόν. Christus war nicht ein Mensch, wie alle andere Menschen, in Sünde geboren und der Sünde unterworfen, sondern er war menschgewordener Gottessohn. Obgleich wahrer Mensch war er doch einzig in seiner Art; seine menschliche Natur war nicht der der übrigen Menschen durchaus adäquat, sondern nur ähnlich. Vgl. Röm. 8, 3, wo es heißt, Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Fast dasselbe drückt das folgende καὶ σχήματι εὑρηθεὶς ὡς ἄνθρωπος aus. σχῆμα entspricht dem lateinischen habitus und bezeichnet die ganze äußere Haltung, die ganze Art und Form, sich zu zeigen und darzustellen. Also: obgleich Christus wahrer Gott war, erschien er äußerlich in Gestalt, Geberde, Rede und Handlung ganz als Mensch und wurde als solcher erkannt (εὑρηθείς). Das ὡς ist hier wie das Caph veritatis im Hebräischen aufzufassen, und richtig bemerkt Estius: particula „ut" veritatis est nota non nudae similitudinis. Also: „als wahrer Mensch." Vgl. Joh. 1, 14: ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός „als des wahrhaft Eingeborenen vom Vater." — V. 8. Aber nicht genug, daß Christus vom Himmel herniederstieg, daß er seine göttliche Herrlichkeit unter der Hülle der menschlichen Natur verbarg, nein! er stieg noch tiefer herunter: er ward gehorsam bis zum Tode. Schon in dem Gehorsam liegt eine Verdemüthigung; denn, sicut superbiae est subiici nolle, ita humilitatis obedire (Estius). Die Spitze des Gehorsams ist aber, wenn man aus Gehorsam das höchste irdische Gut, das Leben, hinopfert, also stirbt; und Christus starb sogar des schimpflichen Kreuzestodes! So steigt Paulus in einem Klimax immer tiefer herab, um uns in Christo ein vollkommenes Muster der Demuth darzustellen.

V. 9 ff. Der Selbstentäußerung und Erniedrigung Christi folgte als Vergeltung seine Erhöhung über alle Kreatur:

„Deshalb auch hat Gott ihn erhöht und hat ihm geschenkt einen Namen, der da ist über jeglichen Namen, damit im Namen Jesu sich beuge jegliches Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und jegliche Zunge bekenne, daß Herr ist Jesus Christus, zum Preise Gottes des Vaters." Das διό zeigt an, daß die hier beschriebene Erhöhung Christi seinen Grund in der vorhergehenden Selbsterniedrigung und im Gehorsame hatte, und das καί bezeichnet das Hinzutreten der Folge. Das ὑπερυψοῦν, „überhoch, überaus erhaben machen", ist natürlich von der Erhöhung der menschlichen Natur Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen, da er als Gott nicht erhöht werden konnte. Mit Recht beruft sich die Dogmatik besonders auf diese Stelle, zum Beweise, daß Christus durch seinen freiwilligen Gehorsam bis zum Kreuzestode nicht bloß für uns, sondern auch für sich selbst Verdienste im eigentlichen Sinne des Wortes erworben habe und zwar, daß er für sich verdient habe die Verklärung seines Leibes und die Erhöhung seiner menschlichen Natur über alle Kreatur (vgl. Hebr. 2, 9. 10. Luk. 24, 26). — Der Ausdruck ἐχαρίσατο deutet ebenfalls auf die menschliche Natur in Christo hin: ihm, als Menschen, hat Gott geschenkt einen Namen. Denn fassen wir das Verhältniß der Kreatur zu Gott in's Auge, so ist alle Vergeltung menschlichen Verdienstes von Seite Gottes im letzten Grunde mehr Sache der Gnade als der Gerechtigkeit. Das Wort ὄνομα hier mit Einigen geradezu in der Bedeutung von dignitas zu nehmen, dazu liegt kein Grund vor; auch brauchen wir mit Andern nicht zu fragen, welchen Namen Paulus hier speciell im Auge habe, ob den Namen „Jesus", oder „Sohn Gottes"? Denn er will nur ausdrücken: Gott habe dadurch, daß er die menschliche Natur in Christo zur Verklärung führte, und sie zu seiner Rechten erhöhte, ihn als Menschen über alle Geschöpfe erhoben, ihm also verliehen, daß der Name, womit wir ihn bezeichnen, etwas Höheres ausdrücke als jedweder Name, womit wir sonst irgend welche Kreatur nennen (vgl. zu Eph. 1, 21. Hebr. 1, 4). — V. 10 f. Gott hat aber den Menschen Christus über alle Kreatur erho-

ben in der Absicht, damit diesem von allen Geschöpfen Anbetung und Huldigung dargebracht werde. Die Partikel ἵνα ist also hier in ihrer eigentlichen Bedeutung, nämlich τελικῶς, zu fassen. ἐν τὸ ὀνόματι Ἰησοῦ d. i. in dem Bekenntnisse des Namens Jesu. Das γόνυ κάμπτειν ist äußerer Ausdruck der Huldigung und Anbetung (Eph. 3, 14). Also auch den Menschen Christus dürfen und sollen wir anbeten, cultu latriae verehren, eben weil die menschliche Natur in ihm in der göttlichen hypostasirt, hypostatisch mit der göttlichen vereint ist. Paulus hatte bei diesen Worten wahrscheinlich den Ausspruch Jehova's bei Jes. 45, 23 vor Augen: „Ich habe bei mir selbst geschworen, daß mir sich beuge jedes Knie, daß mir schwöre jede Zunge." — Daß unter ἐπουράνιοι die Engel und unter ἐπίγειοι die Menschen auf Erden zu verstehen seien, ist klar; aber an welche haben wir bei καταχθόνιοι zu denken? Die griechischen Interpreten, denen Erasmus u. A. folgen, verstehen darunter die Dämonen, die, wenngleich widerwillig und gezwungen, dennoch in Jesu ihren Herrn und Richter anerkennen müssen: „denn auch die Teufel glauben und zittern" (Jak. 2, 19). Allein besser scheint es, mit Andern den Ausdruck im Gegensatze zu ἐπίγειοι von den Verstorbenen in der Vorhölle und im Fegfeuer zu verstehen (vgl. Offenb. 5, 13). Also: Gott hat Christum erhöht, damit die Engel im Himmel und alle gerechte Menschen, sie mögen noch leben oder schon gestorben sein, ihm Anbetung erweisen, ihm ihre Huldigung darbringen. — V. 11. πᾶσα γλῶσσα scil. ἐπουρανίων, ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Das Compositum ἐξομολογήσηται verstärkt die Bedeutung des Simplex: „frei und offen bekennen." κύριος ist Prädikat und mit Nachdruck vorangestellt (vgl. 1. Kor. 12, 3). Das ist der Kern des ganzen Glaubens, zu bekennen, daß Jesus Christus sei der Herr Aller. Das εἰς δόξαν θεοῦ πατρός beziehen Einige auf κύριος: daß Jesus Christus Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters. Besser aber verbinden wir den Ausdruck mit ἐξομολογήσηται: das Bekenntniß Christi als des Herrn dient zur Verherrlichung seines himmlischen Vaters; im Sohne wird der Vater gepriesen. — Die Vulgata hat: quia Do-

minus Iesus Christus in gloria est Dei Patris, „daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters sei" d. i. daß er gleiche Herrlichkeit mit dem Vater habe.

V. 12 ff. Da nun Christus im demüthigen Gehorsam ihnen vorangegangen und durch seinen Gehorsam sich die Verherrlichung erworben hat, so sollen auch die Leser fortfahren, im Gehorsam ihr Heil zu wirken: „Daher, meine Geliebten, wie ihr immerdar gehorcht habet, wirket nicht wie in meiner Gegenwart allein, sondern jetzt vielmehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern euer Heil." Das *ὥστε* ist folgernd aus dem Vorhergehenden. — Einige verbinden *μὴ ὡς... ἀπουσίᾳ μου* mit *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε*: „wie ihr immerdar gehorsam waret, nicht bloß in meiner Gegenwart, sondern jetzt noch viel mehr in meiner Abwesenheit, so wirket..." Allein gegen diese Verbindung spricht entschieden das *μὴ ὡς* und die Stellung des *μόνον*; es müßte dann heißen: *οὐ μόνον ἐν τῇ παρουσίᾳ...* und *ὡς* stände ganz überflüssig. Richtig verbinden daher Estius und auch Lachmann *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ...* mit *κατεργάζεσθε*, fangen also mit *μὴ ὡς* den Nachsatz an. Dann muß natürlich das Komma, welches Tischendorf u. A. vor *μετὰ φόβου* setzen, wegfallen. Man stößt sich anfänglich an diesem Satze, weil nicht nur das dem *καθώς* entsprechende *οὕτως* im Nachsatze fehlt, sondern auch der Nachsatz selbst wiederum mit einer Vergleichung anfängt. Es sind hier aber zwei Vergleichungen zusammengezogen: die eine, daß sie wie in seiner Anwesenheit so in seiner Abwesenheit, und die andere, daß sie jetzt noch viel mehr als sonst gehorsam und für ihr Heil besorgt sein sollen. Wenn nun Estius den Sinn des Satzes dahin angibt: Itaque, fratres mei dilecti, sicut semper obedistis (i. e. quod hactenus fecistis) operamini salutem vestram cum metu et tremore; non tantum sicut me praesente fecistis aut facere soletis, sed nunc multo magis me absente. Sic enim vos ostendetis id facere ex animo propter Deum et non serviliter quasi nobis placere studentes — so hat er die Stellung des *μόνον* nicht beachtet. Dieses gehört nämlich zu *ἐν τῇ παρουσίᾳ μου* und Paulus will sagen: die Philipper sollten

ihr Heil wirken nicht so, als ob sie dies bloß in seiner Anwesenheit thäten, in seiner Abwesenheit aber unterließen, sondern jetzt in seiner Abwesenheit sollten sie um so mehr um ihr Heil sich bemühen, denn dadurch bewiesen sie, daß sie es nicht seinetwegen, sondern ihrer selbst wegen thäten. — Man beachte wohl das Compos. κατεργάζεσθε, welches nicht mit dem Simplex ἐργάζεσθε zu verwechseln ist; es heißt „auswirken, zu Stande bringen", peragere. Sie sollen nun ihr Heil auswirken „mit Furcht und Zittern", also mit großer Sorgfalt, ohne vermessenes Selbstvertrauen, immer fürchtend, nicht genug dafür zu thun (vgl. zu 1. Kor. 2, 3). Wenn die sogenannten Reformatoren lehrten, der Mensch könne und müsse seiner Rechtfertigung vor Gott, also auch seines Heiles unfehlbar gewiß sein, so traten sie in Widerspruch mit diesen Worten des Apostels; nam ubi timor et tremor exigitur, securilas esse non potest (Estius). „Wie sollten wir ohne Furcht je zum Heile gelangen, wo der Kampf so groß, wo der Hindernisse so viele sind?" (Chrysost.)

V. 13. „Denn Gott ist es, der in euch wirkt sowohl das Wollen als auch das Wirken nach seinem Wohlgefallen." Wie die Partikel γάρ anzeigt, will Paulus hier das vorher Gesagte begründen; allein, was er gerade begründen will, ist beim ersten Anblicke nicht klar, und bei den Interpreten finden wir über die Gedankenverbindung verschiedene Meinungen. Einige sehen hier einen Ermuthigungsgrund zur Vollziehung der vorhergehenden Vorschrift. So der h. Chrysostomus: Fürchte nicht, daß ich gesagt: „mit Furcht und Zittern"; denn ich habe es nicht dazu gesagt, daß du die Tugend für etwas Unerreichbares halten, sondern, daß du Acht haben und dich selbst nicht aufgeben sollst. Wenn dieses geschieht, so wird Gott Alles wirken; du vertraue nur, „denn Gott ist es, der in euch wirket..." Allein zum ganzen Gedankengange paßt es besser mit dem h. Augustin u. A., denen auch Estius folgt, in diesen Worten des Apostels ein Motiv zur Demuth zu finden, und die Verbindung so zu fassen: Ich ermahne euch, mit Furcht und Zittern euer Heil zu Stande zu bringen, weil weder das Wollen noch das Wirken in euren Kräften liegt, son-

dern Gott es ist, der Beides durch seine Gnade in euch wirkt. Ihr habt also immer zu fürchten, daß er euch seine Gnade entziehe. So auch der h. Leo (serm. 8 in epiphan. Dom.): Cum timore, inquit Apostolus, et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et operari pro voluntate. Et haec sanctis causa est tremendi atque metuendi, ne ipsis operibus pietatis elati deserantur ope gratiae et remaneant in infirmitate naturae. — Man beachte das Verhältniß der beiden Ausdrücke θέλειν und ἐνεργεῖν zu dem vorhergehenden κατεργάζεσθαι. Sollen wir zum Heile, zur σωτηρία gelangen, so muß Gott dazu den absolut ersten Anfang machen; er muß durch seine Gnade den Willen in uns anregen, daß wir unser Heil wollen (τὸ θέλειν), und zwar muß er den Willen so anregen, daß er keine bloße velleitas bleibt, sondern eine wahre voluntas wird, zur Thätigkeit, zum ἐνεργεῖν übergeht, mit andern Worten: er muß uns die wirksame Gnade geben (vgl. Abelly medul. theol. Tract. VI. cap. 3). Dieser ursprünglichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade gegenüber hat sich der Mensch mehr passiv als aktiv zu verhalten; er muß Gott in sich wirken lassen, darf sich der Wirksamkeit Gottes nur nicht widersetzen. Hat Gott aber das θέλειν und ἐνεργεῖν gewirkt, dann tritt die eigene Thätigkeit des Menschen ein; der Mensch hat mit Furcht und Zittern mitzuwirken und so durch seine Mitwirkung sein Heil zu Stande zu bringen (κατεργάζεσθαι). So spricht also unsere Stelle deutlich für die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade gegen die Pelagianer; wie hingegen das vorhergehende κατεργάζεσθε für die Freiheit des Menschen gegen die Lutheraner streitet. Wenn wir nun aber eben sagten, der Mensch habe sich Gott und den Einwirkungen seiner Gnade gegenüber anfänglich mehr passiv zu verhalten, so darf man dieses nicht mißverstehen und etwa im quietistischen Sinne nehmen. Denn diese Passivität Gott gegenüber ist richtig verstanden von Seite des Menschen die höchste Aktivität, zu welcher er sich hienieden zu erheben vermag. Seit nämlich der Mensch von Gott abgefallen und seinem eigenen Willen hingegeben ist, ist es der schwerste und höchste Akt der menschlichen Freiheit,

von diesem Eigenwillen auszugehen, und rein und unmittelbar Gott auf sich wirken zu lassen. In dem Werke der Wiedergeburt, also in dem Geschäfte des Heils, vertritt Gott, wenn wir so sagen dürfen, das aktiv-männliche Princip, die menschliche Seele aber das receptiv-weibliche; der Mensch hat das, was die göttliche Gnade in ihm wirkt, nur auszugebären. Dies wollte auch der h. Augustin ausdrücken, wenn er zu den Worten des Apostels kurz und treffend bemerkt: Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari. Vgl. Conc. Trid. sess. VI. cap. V. — Zu etwa ungenau übersetzt die Vulgata *ἐνεργεῖν* durch perficere; dies wäre *κατεργάζεσθαι*. — Das *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* versteht Erasmus nach dem Vorgange des Pelagius von dem guten Willen der Philipper. Allein dann stände das *τὸ θέλειν* ganz überflüssig; denn was sollte es heißen: Gott wirkt in euch das Wollen nach eurem guten Willen? Vielmehr ist *εὐδοκία* von dem gnädigen Rathschlusse Gottes zu verstehen, und der Apostel will hiermit ausdrücken, daß wir uns die wirksame Gnade nicht etwa verdienen können, sondern daß die Ertheilung derselben ein reiner Willensakt Gottes sei. — *ὑπέρ* = pro, vermöge, gemäß."

V. 14 ff. Paulus hat eben die Philipper ermahnt, sie sollten fortfahren ihr Heil zu wirken und zwar mit Furcht und Zittern, eingedenk, daß ihr Wollen und Wirken durchaus von der Gnadenhülfe Gottes abhängig sei. Hieran schließt er nun die Ermahnung: „Alles thut ohne Murren und Bedenklichkeiten." Nach dem ganzen Gedankengange und besonders auch wegen V. 15 können wir *γογγυσμός* nur von dem Murren gegen Gott verstehen (1. Kor. 10, 10), nämlich über die Strenge seiner Gebote, über die Leiden und Verfolgungen, welche die ersten Christen zu erdulden hatten; denn auch diese sind wohl unter *πάντα* mitbegriffen. *διαλογισμοί* übersetzt die Vulgata passend durch haesitationes; nicht ist es = disceptationes, wie Estius will, der das Ganze von dem Verhalten der Philipper gegen ihre Vorgesetzten versteht. — Gott fordert von uns willigen und freudigen Gehorsam (Gegensatz von *γογγυσμός*) und unbedingte rückhaltlose Hingabe in seinen Wil-

len (Gegensatz von *διαλογισμοί*). — V. 15 f. Zweck des *πάντα ποιεῖτε*... ist: „Damit ihr seid tadellos und lauter, fehllose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verdreheten Geschlechtes, unter welchen ihr scheinet wie Himmelslichter in der Welt, da ihr das Wort des Lebens inne habet, zum Ruhme für mich auf den Tag des Herrn hin, daß ich nicht vergeblich gelaufen und nicht vergeblich gearbeitet habe." Statt des gewöhnlichen *ἵνα γένησθε* „damit ihr werdet", hat Lachmann *ἵνα ἦτε* aufgenommen nach Cod. AD*E*FG., Vulg. Itala und den lateinischen Vätern, und statt *ἀμώμητα* das gleichbedeutende *ἄμωμα* nach Cod. ABC. Das *μέσον*, welches als Adverbium zu fassen, ist stärker verbürgt, als das *ἐν μέσῳ* des text. rec. — Ueben die Philipper willigen und freudigen Gehorsam gegen Gott ohne Murren, dann sind sie *ἄμεμπτοι*, und geben sie sich ohne Bedenklichkeiten dem Willen Gottes hin, dann sind sie *ἀκέραιοι*, simplices, einfältig und lauter. Sie sind dann fehl- und makellose Kinder Gottes inmitten des von Gott abgewandten und verkehrten Geschlechtes, im Gegensatze zu den untreuen Israeliten, die Moses (5. Mos. 32, 5) *τέκνα μωμητά*, und eine *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* nennt, Worte, die ohne Zweifel dem Apostel hier vorschwebten. — Das *ἐν οἷς* bezieht sich auf das Femin. *γενεᾶς* und wir haben hier wieder, wie so oft beim Paulus, die constr. ad sensum. *φωστῆρες* sind die Himmelslichter (vgl. 1. Mos. 1, 14 nach der LXX). Christus als die ewige Wahrheit ist das wesentliche Licht, gleichsam die Sonne der geistigen Welt; wer seine Wahrheit, die zugleich das Leben gibt, in sich aufnimmt und festhält, der wird selbst Licht. Die wahrhaft Gläubigen sind also gleichsam die Sterne (*φωστῆρες*), welche in die dunkle Nacht dieser Welt hineinscheinen. *ἐπέχειν* „inne haben." — Wenn die Philipper dies Alles sind, dann bieten sie auch dem Apostel Stoff, sich ihrer im Voraus auf die Zeit der Wiederkunft Christi (*εἰς ἡμέραν Χρ.* vgl. 1, 6. 10) zu rühmen, er kann dann mit Freude und Zuversicht vor seinen Richter hintreten, da er weiß, daß er nicht vergeblich

bei ihnen gearbeitet habe (vgl. Gal. 2, 2; 1. Thess. 3, 5). *καύχημα* ist die materies gloriandi.

V. 17 f. Ueber den Zusammenhang dieses V's. mit den vorhergehenden sind die Exegeten nicht einig. Mehrere sehen in *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι* eine Steigerung des *ὅτι οὐκ εἰς κενὸν . . . ἐκοπίασα*, nehmen also *ἀλλά* = quin imo: „Ja wenn ich auch gespendet werde." Andere fassen zwar *ἀλλά* in seiner ursprünglichen Bedeutung als den Gegensatz einführend, sind aber uneinig darüber, wozu *εἰ καὶ σπένδομαι* den Gegensatz bilden soll. Einige fassen es als Gegensatz zu *εἰς κενόν*, Andere verbinden es sogar mit dem 1, 26 Gesagten. Am ungezwungensten ergibt sich aber die Verbindung, wenn wir *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι* als Gegensatz zu dem vorhergehenden *εἰς καύχ. ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χρ.* fassen. In diesen Worten liegt nämlich der Gedanke eingeschlossen, daß Paulus diesen Tag der Wiedererscheinung Christi noch zu erleben hoffe. „Aber, fährt er nun hier fort, wenn ich auch gespendet werde beim Opfer und Priesterdienste eures Glaubens, so freue ich mich und wünsche euch Allen Glück." Die Ausdrücke sind hier hergenommen von dem jüdischen Opferkultus. Nach 4. Mos. 15, 5 ff. 28, 7 wurde nämlich zu den Schlachtopfern (*θυσίαι*) jedesmal ein Trankopfer an Wein dargebracht. Paulus vergleicht nun den Glauben der Philipper mit einem solchen Schlachtopfer, und stellt sich selbst als den Priester dar, der durch die Verkündigung des Evangeliums dieses Opfer Gott dem Herrn darbringt; und er sieht es als möglich an, daß er sein eigenes Blut gleichsam als Trankopfer hiezu vergießen müsse. Der Glaube kommt im Menschen nicht zu Stande ohne Gehorsam, ohne innere Selbsthingabe an das verkündete Wort, ist also im eigentlichen Sinne ein Opfer, und zwar ein geistliches Schlachtopfer; denn der alte Mensch mit seinem Verstandesstolze muß hingeschlachtet werden, wenn es zum wahren lebendigen Glauben kommen soll. Nemo credit, nisi volens sagt der h. Augustin, und der Apostel spricht häufig von einem Glaubensgehorsam (vgl. Röm. 6, 16; 16, 26). Die Verkündigung des Wortes Gottes ist aber ein Priesterdienst, eine *λειτουργία*, im eigentlichen Sinne. Denn

das Wort Gottes ist zuletzt Christus der Gottmensch selbst; und wer Christi Wort gläubig in sich aufnimmt, nimmt ihn selbst auf; die Verkündigung des göttlichen Wortes steht also ganz parallel mit der Ausspendung des allerheiligsten Altarssakraments: es ist eine Hingabe Christi an die Gläubigen und eine Opferung der im Glauben mit Christo Verbundenen an Gott (vgl. zu Röm. 15, 16). Daher ist auch die Diakonatsweihe sakramental; denn mit dem Diakonate, der Vollmacht das Wort Gottes zu verkünden, beginnt das eigentliche Priesterthum. — Das εἰ καί, „gesetzt auch, daß ich..." macht den gesetzten Fall wahrscheinlicher als καὶ εἰ, „selbst das gesetzt, daß ich..." (Meyer). σπένδειν ist der gewöhnliche Ausdruck für die Weinlibationen bei den Opfern, und das Präsens ist gesetzt, weil Paulus seine gegenwärtige Gefahr (1, 20 ff.) im Auge hat. Die ganze Ausdrucksweise zeigt, daß Paulus, als er unsern Brief schrieb, seiner Befreiung noch nicht so gewiß war, als zu der Zeit, wo er den Brief an die Ephesier, Kolosser und an Philemon verfaßte, sondern noch in großer Gefahr schwebte (vgl. Einl. S. 148). θυσία ist das Opfer selbst, die Opfergabe, λειτουργία aber die priesterliche Funktion, wodurch die Opfergabe dargebracht wird, der Opferakt. In etwa ungenau übersetzt die Vulgata Letzteres durch obsequium, welches dann im Sinne von λειτουργία in die Kirchensprache übergegangen ist, z. B. in der h. Messe: placeat tibi sancta Trinitas obsequium servitutis meae. τῆς πίστεως ist genit. obiect. — Muß nun Paulus auch, während er das Glaubensopfer der Philipper Gott darbringt d. i. für den Glauben derselben arbeitet und leidet, sein Blut vergießen, so will er sich darüber freuen; er wird ja dann selbst ein angenehmes Trankopfer vor Gott. Und er wünscht seinen Lesern Glück dazu; denn sein Tod wird ihnen zum Nutzen gereichen; sein vergossenes Blut wird ihr Glaubensopfer Gott um so wohlgefälliger machen. συγχαίρω hat die Vulgata richtig durch congratulor übersetzt; denn die Bedeutung „mitfreuen" paßt hier wegen der folgenden Aufforderung χαίρετε nicht. — V. 18. „Eben darüber, nämlich über mein eventuelles Gespendetwerden beim Opfer und Priesterdienste eures Glaubens, freuet auch ihr euch

und wünschet mir Glück." τὸ αὐτό ist Accusativ, der von χαίρετε regiert wird; Vulg. idipsum.

V. 19 ff. Bis zum Schlusse des Kapitels folgen nun einzelne Nachrichten und zwar zunächst über die Sendung des Timotheus zu den Philippern. „Ich hoffe aber im Herrn Jesu den Timotheus bald zu euch zu schicken, damit auch ich gutes Muthes werde, indem ich erfahre, wie es um euch stehet." Paulus, der sein ganzes Vertrauen auf Christus gründet, hofft bald seinen geliebten und treuen Jünger Timotheus zu den Philippern schicken zu können, eines Theils damit dieser ihnen von der Lage des Apostels in der Gefangenschaft Kunde bringe; andern Theils damit er von dem Zustande der Gemeinde in Philippi dem Apostel Bericht erstatte. Mit einer gewissen Feinheit verschweigt aber Paulus den ersten Grund und setzt beim zweiten voraus, daß der Bericht des Timotheus über sie ein günstiger sein, ihm selbst also Freude machen werde. — V. 20. Der Grund, warum er gerade den Timotheus zu ihnen sendet, ist: „Denn ich habe keinen Gleichgesinnten, als welcher redlich (Vulg. sincera affectione) für eure Angelegenheiten besorgt sein wird", wenn ich ihn nämlich zu euch senden werde. Der Relativsatz ὅστις = quippe qui drückt aus, inwiefern Timotheus mit Paulus gleichgesinnt sei, nämlich in seiner Liebe und Sorgfalt für die Philipper. Die Vulgata hat ein tam vor unanimem, und übersetzt das Futurum μεριμνήσει durch sollicitus sit. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe. — V. 21. „Denn Alle suchen das Ihre, nicht was Jesu Christi ist." Das τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν steht im Gegensatze zu dem vorhergehenden nachdrücklichen γνησίως: Nur Timotheus ist redlich für euch besorgt; alle übrigen sind mehr oder weniger selbstsüchtig und haben nicht rein und bloß die Sache Christi im Auge; — das ist der einfache und natürliche Sinn dieser Worte. Unter οἱ πάντες sind dann natürlich die Amtsgehülfen zu verstehen, die jetzt beim Apostel in Rom gegenwärtig waren. Allerdings liegt in diesen Worten ein hartes Urtheil, ja sie scheinen im direkten Widerspruche zu stehen mit 1, 16 (vgl. unten 4, 21); und um jenes zu mildern und diesen zu heben, haben einige Er-

egeten *οἱ πάντες* im Sinne: „die Meisten" nehmen, oder *τὰ ἑαυτῶν* mit dem h. Chrysostomus durch *τὴν οἰκείαν ἀνάπαυσιν καὶ τὸ ἐν ἀσφαλείᾳ εἶναι* erklären wollen. Allein wir sind nicht berechtigt, von dem natürlichen Sinne der Worte abzugehen. Und wissen wir denn, ob die 1, 16 Gemeinten jetzt nicht gerade abwesend waren? Da Paulus Kol. 4, 10 ff. des h. Lukas und mehrerer anderer Mitarbeiter ehrenvolle Erwähnung thut, so waren diese damals, als er unsern Brief schrieb, gewiß nicht bei ihm. Ueberhaupt erklärt sich das Fehlen namentlicher Grüße am Schlusse des Briefes aus unserer Stelle. V. 22. „Seine (des Timotheus) Erprobung hingegen kennet ihr, daß er, wie einem Vater ein Kind, mit mir gedient hat für das Evangelium." Die Vulgata faßt *γινώσκετε* als Imperativ, cognoscite. Erasmus und Estius ziehen jedoch mit Recht die indikative Fassung vor. Nach Apstg. 16, 1. 3; 17, 14 war nämlich Timotheus mit Paulus bei den Philippern gewesen; dieser konnte sich also auf ihre eigene Erfahrung berufen. Das *ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ* ist eine sogenannte oratio variata (vgl. Win. §. 64. III. 1). Paulus wollte eigentlich sagen: „daß er, wie ein Kind dem Vater, so mir gedient hat." In feiner Wendung verändert er aber das *ἐμοὶ* in *σὺν ἐμοί*, um den Timotheus nicht als seinen Diener, sondern als seinen Genossen, sich selbst aber und Timotheus als Diener des Evangeliums darzustellen. — V. 23 f. „Diesen nun hoffe ich sobald ich etwa abgesehen, wie es mir gehet, zu schicken; ich vertraue aber im Herrn, daß auch ich selbst bald kommen werde", nämlich: zu euch. Durch *οὖν* nimmt Paulus hier das V. 19 Gesagte wieder auf; die Form *ἀφίδω* (Lachmann, Tischendorf) statt der gewöhnlichen *ἀπίδω* ist durch die Auktorität der Handschriften verbürgt, und erklärt sich aus der Aussprache des *ἰδεῖν* mit Digamma (Win. Gramm. S. 53). — *τὰ περὶ ἐμέ* ist der weitere Verlauf des Prozesses, der über Paulus in Rom geführt wurde. Sobald er ein sicheres Resultat absehen kann, will er den Timotheus absenden; er hat aber das Vertrauen (*πέποιθα*), daß mit des Herrn Hülfe der Ausgang desselben für ihn ein günstiger sein werde.

V. 25 ff. Da indeß seine eigene Abreise doch noch ungewiß ist und die Sendung des Timotheus sich noch länger verziehen kann, so schickt Paulus unterdeß den Epaphrodit zu ihnen zurück. „Für nöthig aber hielt ich es, den Epaphrodit, meinen Bruder und Mitarbeiter und Mitkämpfer, und euren Abgesandten und Dienstverweser meines Bedürfnisses, zu euch zu senden, da er sich sehnte nach euch allen, und sich bekümmerte, darum weil ihr gehört, daß er krank gewesen." Den Grund für das ἀναγκαῖον ἡγησάμην gibt Paulus V. 26 an. Epaphrodit, den die Philipper mit einer Geldunterstützung zum Apostel geschickt, war in Rom schwer erkrankt. Und da diese davon gehört und daher seinetwegen in großer Besorgniß waren, Epaphrodit selbst auch nach Hause sich zurücksehnte, so hielt Paulus es für nöthig, ihn mit gegenwärtigem Briefe nach Philippi zurückzuschicken. Wahrscheinlich war dieser Epaphrodit ein angesehener Lehrer der dortigen Gemeinde, der aber von den jüdisch gesinnten Irrlehrern in Philippi Manches zu leiden hatte. Daher hier die angelegentliche Empfehlung desselben. Er nennt ihn zuerst seinen „Bruder", tanquam fraterna caritate ob ipsius merita a se dilectum (Estius); dann seinen „Mitarbeiter" nämlich für die Verbreitung des Evangeliums, und da die Sache Christi damals nur unter vielen Gefahren und Kampf aller Art gefördert wurde, bezeichnet er ihn als seinen „Mitkämpfer." Von Seiten der Philipper aber (δὲ stellt das ὑμῶν nachdrücklich dem μου gegenüber) hat er den ehrenvollen Auftrag erhalten, ihr Abgesandter zu sein und durch Ueberbringung der Liebesgaben für das Bedürfniß Pauli zu sorgen. Das Wort ἀπόστολος ist hier wegen des folgenden λειτουργὸν τ. χρείας wohl am besten in seiner ursprünglichen Bedeutung „Abgesandter" zu nehmen und nicht in dem gewöhnlichen Sinne von „Apostel", dies Wort im weitern Sinne genommen, so daß Epaphrodit dadurch als der Bischof der Gemeinde in Philippi bezeichnet würde. λειτουργός (von λεῖτος, das Volk betreffend, und ἔργον) bezeichnet im Allgemeinen denjenigen, der ein öffentliches Amt verwaltet; es liegt also in diesem Ausdrucke, daß Epaphrodit von der ganzen Gemeinde

mit der Ueberbringung der Gabe betraut war. ὑμῶν gehört noch mit zu λειτουργόν. — V. 26. Die Construktion ἦν mit dem Particip drückt das Dauernde, Zuständliche aus. ἀδημονεῖν „in Angst sein." Epaphrodit ängstigte sich, daß die Philipper, da sie von seiner Krankheit gehört, zu sehr um ihn besorgt sein möchten. In feiner Weise deutet Paulus hiermit die zarte Liebe dieses Mannes zu den Philippern an. — V. 27. „Denn wirklich (καὶ) war er krank dem Tode nahe; aber Gott hat sich seiner erbarmt, nicht aber seiner allein, sondern auch meiner, damit ich nicht Betrübniß über Betrübniß hätte." παραπλήσιον θανάτῳ d. i. auf eine dem Tode beinahe gleichkommende Weise. Das ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ könnte an und für sich genommen heißen: damit nicht zu der Trauer über seine Krankheit noch die Trauer über seinen Tod hinzukomme; und so erklären es auch viele Interpreten mit dem h. Chrysostomus. Allein wegen des folgenden Comparativs ἀλυπότερος müssen wir wohl den Sinn so fassen: damit nicht zu der Betrübniß über meine leidensvolle Lage noch die Trauer über seinen Tod hinzukomme. — V. 28. „Eiliger also (als ich nämlich sonst würde gethan haben) sende ich ihn, damit ihr euch seines Wiedersehens freuet, und ich weniger Betrübniß habe." Der Aorist ἔπεμψα steht nach dem gewöhnlichen Briefstile. Das πάλιν kann man zu ἰδόντες, aber auch (mit der Vulgata) zu χαρῆτε ziehen. Paulus setzt den Comparativ ἀλυπότερος, um anzudeuten, daß seine Seele nie ohne Betrübniß sei. Wenn er aber weiß, daß seine Philipper über das Wiedersehen des Epaphrodit sich freuen, so hat er weniger Betrübniß. Denn die Freude der Kinder lindert den Kummer des Vaters. Wie zart ist wiederum dieser Zug!

V. 29 f. Der liebevollen Absicht des Apostels bei der schleunigen Sendung des Epaphrodit soll das Betragen der Philipper entsprechen: „Nehmet ihn also auf im Herrn mit aller Freude und dergleichen Männer haltet in Ehren." ἐν κυρίῳ i. e. affectu christiano (Estius). — V. 30. Begründung der vorhergehenden Ermahnung: „Denn um des Werkes Christi willen kam er dem

Tode nahe, indem er sein Leben aufs Spiel setzte, damit er ersetzte euren Mangel an der Dienstleistung für mich." Wir lesen mit der Vulg., Lachm. *διὰ τὸ ἔργον (τοῦ) Χριστοῦ* nach Cod. BDEFGIK, und nicht mit Tischend. bloß *διὰ τὸ ἔργον*. Ob Epaphrodit diese gefährliche Krankheit sich zugezogen und sein Leben aufs Spiel gesetzt habe durch seine unmittelbare Thätigkeit für die Sache Christi, in der Verkündigung des Evangeliums, oder mittelbar durch seine eifrigen Dienste, die er dem Paulus als dem Apostel Christi leistete, ist mit Bestimmtheit nicht zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist aber das Letztere wegen des folgenden *ἵνα ἀναπληρώσῃ* ... Der text. rec. hat *παραβουλευσάμενος*, welches auch Tischendorf aufgenommen, wohingegen Griesbach und Lachmann *παραβολευσάμενος* lesen. Letztere LA. verdient entschieden den Vorzug; es sprechen dafür die Codd. ABDEFG, die Itala (parabolatus de anima sua) und die Vulgata (tradens animam suam). Auch konnte, da den Abschreibern das Verbum *βολεύεσθαι* unbekannt, *βουλεύεσθαι* aber geläufig war, gar leicht *παραβουλευσ.* statt des ursprünglichen *παραβολευσ.* geschrieben werden. Weder *παραβουλεύεσθαι* noch auch *παραβολεύεσθαι* findet sich sonst noch bei den griechischen Schriftstellern. Nach der Etymologie bezeichnet aber *παραβουλεύεσθαι* male consulere; also, wenn wir es hier lesen: male consulens animae i. e. non habita ratione vitae, vitam suam negligens (Estius). *παραβολεύεσθαι* aber (von *παραβόλος* „verwegen, tollkühn"; daher *παράβολοι* bestiarii, Leute die mit wilden Thieren kämpfen, parabolani Krankenwärter) heißt „waghaftig sein, aufs Spiel setzen." *τῇ ψυχῇ* ist dann der Dativ der bestimmtern Beziehung: „mit seinem Leben waghaftig sein", oder: „mit seinem Leben einsetzen, dieses gleichsam als Pfand (vgl. *παραβόλιον* = Caution, Unterpfand) hingeben." — Der Zweck, warum Epaphrodit sein Leben aufs Spiel setzte, war: *ἵνα ἀναπληρώσῃ* ... *λειτουργίας*. Mehrere Exegeten ziehen den Genit. *ὑμῶν* zu *λειτουργίας*. So der h. Chrysostomus: *τὸ οὖν ὑστέρημα τῆς ὑμετέρας λειτουργίας ἀνεπλήρωσεν*. Nach dieser Fassung läge in den Worten ein etwas scharfer Tadel, indem Paulus sagte: Woran

ihr es bei eurer Dienstleistung habt fehlen lassen, was an der übersandten Geldspende mangelte, das hat Epaphrodit ersetzt durch seine aufopfernde Thätigkeit für mich. Allein dies kann der Apostel nach 4, 18 unmöglich sagen wollen; denn dort bemerkt er ausdrücklich, er habe jetzt, nachdem er ihre Geldspende durch Epaphrodit empfangen, Alles in Hülle und Fülle. Auch gehört ὑμῶν schon seiner Stellung nach zu ὑστέρημα und drückt aus, was gefehlt hat, wohingegen der zweite Genit. τῆς λειτουργίας anzeigt, woran dieser Mangel gehaftet hat. Fassen wir die Worte in dieser Weise, so ist der Sinn: den Mangel an euch, euer Fehlen bei der Dienstleistung, hat er ersetzt. Die Philipper nämlich hatten zwar dem Apostel eine Unterstützung zugesandt; aber sie selbst, die er so innig liebt, und nach welchen er sich so herzlich sehnt, fehlten ihm. Diese Abwesenheit der Philipper war ein Mangel an der Unterstützung; aber Epaphrodit hat, um diesen Mangel zu ersetzen, sein Leben aufs Spiel gesetzt. Wie fein und gewinnend erscheinen nach dieser Fassung die Worte! Welche zarte Empfehlung enthalten sie für den Epaphrodit! — Im Wesentlichen richtig Estius: ut, quoniam vos longe abestis et proinde mihi apostolo vestro non potestis, sicut cuperetis, obsequium seu ministerium praesentes exhibere, ipse legatus vester hunc defectum suppleret mihi pro vobis ministrans.

§. 3. Warnung vor den Irrlehrern.

3, 1 — 4, 1.

Bisher hat Paulus zu den Philippern wie ein Vater zu seinen Kindern gesprochen; seine Worte athmeten nur freundliche Milde und herzliche Liebe. Jetzt, wo er schon (3, 1) den Abschluß des Briefes vorbereiten will, fallen ihm noch die judaisirenden Irrlehrer ein, die auch in Philippi die christliche Gemeinde entweder bereits beunruhigten, oder doch bedrohten; und alsbald hören wir wieder den eifrigen Apostel sprechen. Mit einer Entschiedenheit, wie sie nur die Liebe zu Christo und seiner Kirche gibt, geht er auf diese der jungen Gemeinde gefährliche Partei los, und geißelt sie mit scharfer Ironie zur Warnung seiner Leser. Diese Menschen,

sagt er, brüsten sich auf ihre fleischliche Abstammung, auf ihren jüdischen Charakter. Auch er könnte für seine Person sich solcher äußern Vorzüge rühmen, wenn er wollte; allein er habe auf dieselben gern Verzicht geleistet, als es darauf angekommen sei, mit Christo in innere Lebensgemeinschaft zu treten. Christum und sein h. Wort zu erkennen, durch Glauben an ihn zur wahren Rechtfertigung vor Gott zu gelangen, ihn zu gewinnen und ihm immer ähnlicher zu werden, das sei ihm das einzige und höchste Ziel seines Strebens. Was ihm daran hinderlich gewesen — und das stolze Vertrauen auf eigene Vortrefflichkeit ist eben das größte Hinderniß —, das habe er mit Verachtung von sich geworfen. Die Leser dürfen nun aber aus dem Gesagten nicht den Schluß machen, als ob er meine jenes Ziel schon vollständig erreicht zu haben, nein! er strebe nur darnach; aber er strebe darnach mit Hintansetzung alles Uebrigen und unverwandten Blickes. Und in diesem ernsten und standhaften Streben mögen die Philipper seine Nachahmer sein.

V. 1. „Uebrigens, meine Brüder, freuet euch im Herrn." Die „Freude im Herrn" ist jene innere Freude, die der Christ über das in Christo gefundene Heil empfindet; es ist die „Freude im heiligen Geiste" (Röm. 14, 17), die alle Leiden und Trübsale der Welt zu stören nicht im Stande sind; es ist jene Freude, welche die hh. Martyrer unter den größten Qualen noch jubeln und lobsingen ließ. — *τὸ λοιπόν* führt häufig beim Paulus den Schluß des Briefes ein (vgl. unten 4, 8; 2. Kor. 13, 11; 1. Theff. 4, 1; 2. Theff. 3, 1). Auch hier wollte er an diese Ermahnung zur Freude unmittelbar den Dank für die Unterstützung (4. 8. 10 ff.) anschließen; da erinnert er sich aber der Irrlehrer in Philippi, von denen er schon früher gesprochen hat. Er bricht daher plötzlich ab und geht zur Warnung vor dieser Partei über. Nach *χαίρετε ἐν κυρίῳ* haben wir uns also eine kleine Pause zu denken. — „Dasselbe euch zu schreiben ist mir nicht lästig, dient euch aber zur Sicherheit." Unter *τὰ αὐτά* haben Einige das vorhergehende *χαίρετε ἐν κ.* verstanden, und es auf 2, 18 zurückbezogen, wo der Apostel ebenfalls zur Freude ermahnt. Dann wäre der Sinn: „Euch wiederholt zur Freude zu

ermahnen, ist mir nicht lästig..." Allein 2, 18 wird in einer ganz andern Beziehung, als hier, zur Freude ermahnt; und dann paßte auch zu einer Ermahnung zur Freude der Ausdruck *ἀσφαλές* nicht, der sich nur zu einer Warnung vor einer Gefahr schickt. Einzig richtig ist also die Beziehung des *τὰ αὐτά* auf das Folgende. Aber worauf bezieht sich die Wiederholung, die in *τὰ αὐτά* ausgedrückt liegt? Einige beziehen sie auf das oben 1, 27—30 Gesagte: „dieselbe Warnuug, die ich schon oben angedeutet, noch einmal zu schreiben, ist mir nicht lästig"... Andere beziehen *τὰ αὐτά* auf die mündliche Predigt des Apostels oder auf seine andern Briefe. So Estius: eadem vobis scribere, quae praesens dixi et inculcavi, vel eadem scribere vobis, quae scripsi aliis, ut Romanis, Galatis, me sane non piget. Am besten ist es wohl (mit Meyer u. A.), an einen frühern aber für uns verloren gegangenen Brief Pauli an die Philipper zu denken, der ebenfalls eine Warnung vor Irrlehrern enthielt. Von vorn herein liegt die Vermuthung nahe, daß der Apostel mit einer ihm so theuern Gemeinde, die ihm bereits zweimal eine Geldunterstützung hatte zukommen lassen, schon früher in schriftlichen Verkehr getreten sei. Auch weiset eine Stelle beim h. Polykarp (epist. ad Phil. cap. 3) nicht undeutlich auf mehrere Briefe Pauli an die Philipper hin. Also: „dasselbe (was ich euch schon geschrieben habe) euch (noch einmal) zu schreiben ist mir nicht lästig..."

V. 2. „Hütet euch vor den Hunden, hütet euch vor den schlechten Arbeitern, hütet euch vor der Zerscheidung." Wahrscheinlich sind dies Worte aus dem frühern Briefe, da sich so der plötzliche Uebergang von dem bisherigen weichen und innigen Tone zu diesen harten Ausdrücken am leichtesten erklären läßt. — *βλέπετε* eigentlich: „fasset ins Auge" nämlich mit Vorsicht und Sorgfalt; daher hier soviel als: „hütet euch." — Da die Hunde bei den Juden zu den gesetzlich unreinen Thieren gehörten, überhaupt im Morgenlande ganz besonders verachtet waren, so diente die Benennung „Hund" als Schimpfwort hauptsächlich zur Bezeichnung des Unreinen, Unheiligen. So wurden die Heiden von den Juden „Hunde" genannt (vgl. Matth. 15, 26). Dann war der Hund bei den Ju-

den sowohl als Griechen auch das Bild eines frechen, wüthigen, neidischen und bissigen Menschen. Paulus nennt nun die Irrlehrer Hunde wegen ihres profanen, unheiligen Wesens und weil sie die christliche Heerde beunruhigten oder gar sie zu zerstreuen und zu zerreißen suchten. Er nennt sie „schlechte Arbeiter", quia videbantur quidem operari in praedicatione evangelii, sed revera Christi evangelium sua doctrina pervertebant (Estius). 2. Kor. 11, 13 nennt er dieselben ἐργάται δόλιοι. — Das Wort κατατομή, Vulg. concisio, nach Analogie von περιτομή circumcisio gebildet, steht, wie dieses an vielen Stellen, als abstractum pro concreto = „die Zerschnittenen." Es liegt in diesem Ausdrucke eine ironische Paronomasie. Die wahre Beschneidung ist dem Apostel die Beschneidung des Herzens im h. Geiste (Röm. 2, 29), die christliche Beschneidung, die durch die Wiedergeburt aus Christo vor sich geht und in der Entfernung des sündhaften Wesens besteht, von welcher die jüdische Beschneidung nur ein Vorbild war (vgl. zu Kol. 2, 11). Nach der Erscheinung Christi ist die jüdische Beschneidung keine eigentliche Beschneidung, sondern eine Zerschneidung, eine bloße körperliche Verstümmlung, etwas Aeußeres ohne innern höhern Sinn. Treffend wird von Estius die Paronomasie, welche in κατατομή liegt, dahin ausgedeutet: Circumciditur id, a quo superfluum aliquid resecatur, conciditur autem, quod in partes minutas scinditur. Et circumcisio quidem arte fit ad rem purgandam et expoliendam; concisio vero temere et cum destructione rei. Erant igitur Apostolo Iudaizantes illi concisio et non circumcisio, hoc est, concisi et non circumcisi, quia circumcisionis necessitatem praedicantes crucem evacuabant, et per hoc non ad salutem sed ad perniciem eis sua circumcisio velut concisio quaedam proficiebat. Uebrigens erhellt aus dem Ausdrucke κατατομή, noch deutlicher aber aus dem folgenden V., daß Paulus hier dieselbe judaisirende Partei im Auge habe, die er auch im Briefe an die Galater (vgl. Gal. 5, 11 f.) bekämpft. Ob dieselbe aber bereits in der Gemeinde von Philippi sich Eingang verschafft hatte, oder ob der Apostel

nur im Voraus vor derselben warnen will, läßt der Text unentschieden. Vgl. Allg. Einl. II. 8. S. 16.

V. 3 ff. Paulus rechtfertiget es nun zunächst, daß er jene judaisirende Partei eine *κατατομή* genannt hat: „Denn wir sind die Beschneidung, die wir durch den Geist Gottes dienen und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen.“ *ἡμεῖς* steht hier mit Nachdruck: wir, nicht sie, wir sind die wahrhaft Beschnittenen, sie sind die Zerschnittenen. Worin aber diese wahre Beschneidung bestehe, erklärt das Folgende: *οἱ πνεύματι... πεποιθότες*. Der text. rec. hat *πνεύματι θεῷ λατρ.*, womit auch unsere jetzige Vulgata übereinstimmt: die wir mit dem Geiste d. i. durch geistige Akte Gott dienen, im Gegensatze zu dem bloß äußern, körperlichen Cultus der Juden. Fast alle Codd. haben aber *πνεύματι θεοῦ λατρ.* und hiemit stimmen auch die meisten Handschriften der Vulgata überein. Dann steht *λατρεύειν* absolut, wie Hebr. 9, 9; 10, 2 u. a. St. Nur die *λατρεία* ist eine wahre, ächte, die der Geist Gottes in uns wirkt (vgl. Röm. 12, 1); nur wenn wir Gott im h. Geiste anbeten, beten wir ihn auch in Wahrheit an (vgl. Joh. 4, 23; Röm. 8, 26 ff.). Denn der h. Geist ist es, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt. Wir rühmen uns aber Christi, wenn wir ihn als den alleinigen Urheber unsers Heils betrachten, auf ihn allein unser ganzes Vertrauen setzen, und nicht etwa von leiblicher Abstammung, fleischlicher Beschneidung unsere Rechtfertigung erwarten. Die wahre Beschneidung besteht also in der Liebe zu Gott, in dem gläubigen Vertrauen zu Christo und in der Demuth; mit andern Worten: in dem Abthun, Wegschneiden der Selbstsucht und in der gläubig-liebevollen Hingabe an Gott und Christus. — V. 4 f. Die Menschen pflegen bei Andern das zu verachten, was sie selbst nicht besitzen. Nicht so ist es hier beim Apostel. Wenn er das Vertrauen auf fleischlicher Abstammung, Beschneidung u. s. w. verwirft, so darf man nicht wähnen, als ob er selbst dieser vermeintlichen Vorzüge entbehre; nein, wenn irgend Jemand, so könnte er sich derselben rühmen, wenn er wollte: „Obgleich ich meines Theils Vertrauen hätte auch auf Fleisch.“ *πε-*

ποίθησις wird mit Recht von Estius u. A. im Sinne von confidentiae materia, fiduciae argumentum, Grund zum Vertrauen, gefaßt. „Wenn irgend ein Anderer meint auf Fleisch vertrauen zu können, (so meine) ich mehr (es zu können)." Zu dem ἐγὼ μᾶλλον ist aus dem Vorhergehenden δοκῶ πεποιθέναι zu ergänzen. Dies wird nun näher im Einzelnen auseinander gelegt: „Der Beschneidung nach ein achttägiger, vom Geschlechte Israels, vom Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, in Betreff des Gesetzes ein Pharisäer, in Ansehung des Eifers ein Verfolger der Kirche, in Hinsicht auf die im Gesetze geltende Gerechtigkeit untadelhaft." Wir lesen περιτομῇ ὀκταήμερος d. h. ein am achten Tage Beschnittener. Der Sinn bleibt derselbe, wenn wir mit Einigen den Nominativ περιτομὴ ὀκτ. lesen: Beschneidung am achten Tage. Am achten Tage beschnitten zu sein war ein Vorzug des gebornen Juden vor dem Proselyten. Paulus kann sich also zuerst rühmen ein geborener Jude zu sein. Aber auch seine Voreltern waren keine Proselyten; er ist ein Nachkomme Jakobs, des großen Patriarchen, dem Gott selbst den Namen Israel gegeben. Noch mehr: er ist ein Benjaminit, und nicht etwa ein Ephraimit, gehört mithin zu jenem Stamm, der bei der großen Trennung des Reiches Israel Jehova und seinem h. Tempel treu geblieben ist, aus dessen Mitte der erste König in Israel, Saul, gewählt wurde, und in dessen Gebiet Jerusalem und der Tempel lag. Er ist endlich ein Hebräisch redender Jude von Hebräisch redenden Eltern geboren, hat also den jüdischen Charakter rein überkommen, und ist nicht etwa ein Hellenist, der mit der hebräischen Sprache auch etwas von dem ächt jüdischen Wesen verloren hat. Also in jeder Rücksicht kann Paulus sich die jüdische εὐγένεια zuschreiben. Was dann seine theokratische Individualität angeht, so gehörte er in Betreff der Auslegung und Haltung des alttestamentlichen Gesetzes zu der streng orthodoxen und am meisten geachteten Partei der Pharisäer, huldigte nie dem von allen ächten Juden verabscheuten Sadducäismus (Apstg. 23, 6; 26, 5). Noch mehr: er war ein Zelot für das Gesetz, so=

mit ein Verfolger alles dessen, was dem Gesetze entgegenstand, also auch ein Verfolger des Christenthums (vgl. zu 1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 23). Endlich hat er in Hinsicht auf die Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert (vgl. Röm. 2, 12), sich untadelig bewiesen, er hat sich redlich bemüht, die einzelnen Vorschriften des Gesetzes treu zu erfüllen, so daß menschliches Urtheil nichts an ihm auszusetzen fand (Apstg. 23, 1). Man vgl. hiemit die ganz ähnliche Stelle 2. Kor. 11, 18 ff.

V. 7 ff. „Aber" — fährt Paulus fort — „was irgend mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Verlust gehalten." Alles eben Aufgezählte und Aehnliches, was nach menschlichem Urtheil ein Gewinn, ein Vorzug zu sein schien, selbst auch die Gesetzesgerechtigkeit, hat er für einen Verlust, für eine Einbuße gehalten, weil es den Stolz in ihm nährte und ihn so von dem wahren Gewinne in Christo, der nur durch demüthigen Glauben zu erlangen ist, abhielt. — Paulus hat aber nicht bloß früher, als er zum Christenthume übertrat, um Christi willen Alles verachtet, sondern auch jetzt hat er noch fortwährend dieselbe Gesinnung. Daher sagt er V. 8 f.: „Aber fürwahr auch (jetzt noch) halte ich Alles für Verlust wegen des Uebertreffenden der Erkenntniß Christi Jesu meines Herrn, um deßwillen ich deß Allen verlustig gegangen bin, und es für Unrath halte, damit ich Christum gewänne und erfunden würde in ihm, indem ich nicht hätte meine aus dem Gesetze kommende Gerechtigkeit, sondern die durch den Glauben an Christum, die von Gott auf Grund des Glaubens empfangene Gerechtigkeit." Die Partikel *ἀλλά* setzt dem vorhergehenden Präteritum *ἥγημαι* das Präsens *ἡγοῦμαι* gegenüber. Also auch jetzt noch hält Paulus Alles für einen Verlust, was ihm hinderlich ist in der Erkenntniß Jesu Christi als seines Herrn und Erlösers, die alles Irdische weit übertrifft (*τὸ ὑπερέχον* Substant. vgl. Röm. 8. 3), fortzuschreiten. Das Wort *γνῶσις* dürfen wir hier nicht von einer bloßen Verstandeserkenntniß, sondern müssen es von jener lebendigen, innern Erkenntniß, die den Besitz des

erkannten Gegenstandes wenigstens im Keime mit einschließt, verstehen. Um Christi willen, um ihn zu gewinnen, um in inniger Lebensgemeinschaft mit ihm zu verharren, hat der Apostel gern auf die eben genannten Stücke (der Artikel vor *πάντα* weiset auf das Vorhergehende zurück) Verzicht geleistet, ja er hat sie gehalten für **Unrath**, den man gerne wegwirft. Zu dem *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* ist entweder ein *ὤν* zu ergänzen: „und ich erfunden würde, als in ihm **seiend**, lebend und webend"; oder *εὑρίσκεσθαι* in der verstärkten Bedeutung von *εἶναι* zu nehmen: ut sim in illo, sicut palmes in vite (Estius). Dieses **Sein in Christo** wird nun nach seiner **Ursache** in dem folgenden Participialsatze *μὴ ἔχων... ἐπὶ τῇ πίστει* **negativ** und **positiv** näher bestimmt. Das Sein in Christo erlangt der Mensch nur durch die Rechtfertigung; gerechtfertigt aber und somit auch gerecht vor Gott wird er nicht durch **eigene**, aus seinen natürlichen Kräften vollbrachte, **legale** Werke (*μὴ ἔχων ἐμὴν δικ. τ. ἐκ νόμου*), sondern nur dadurch, daß **Gott** ihm **seine** Gerechtigkeit mittheilt (*τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*), und ihn dadurch wahrhaft innerlich gerecht macht (vgl. zu Röm. 1, 17; 4, 4 ff.). Gott ertheilt aber seine Gerechtigkeit, seine Rechtfertigungsgnade, nur durch **Christum**; die unerläßliche subjektive Bedingung der Rechtfertigung ist also der **Glaube** an Christus (*διὰ πίστεως Χριστοῦ*); denn nur durch den Glauben tritt der Mensch in eine lebendige geistige Verbindung mit Christo und durch ihn mit **Gott**. Durch *ἐπὶ τῇ πίστει* wird das *διὰ πίστεως Χρ.* noch einmal mit feierlichem Nachdrucke am Ende wiederholt. — Der Apostel spricht hier mit wenigen Worten dasselbe aus, was das Concil von Trient (sess. VI. cap. 6) so ausdrückt: Iustificationis causae sunt: **efficiens** quidem, misericors Deus; **meritoria** autem, Dominus noster Iesus Christus; **instrumentalis** item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei; demum unica **formalis** causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.

V. 10 f. Der h. Chrysostomus verbindet den Infinitiv *τοῦ γνῶναι* mit dem unmittelbar vorhergehenden *ἐπὶ τῇ πίστει*, so daß hiernach der Sinn wäre: „vermittelst des

Glaubens, wodurch ich ihn erkenne", und er zieht dann hieraus die an sich gewiß ganz richtige Folgerung, daß wir nur durch den Glauben zu einer wahren Erkenntniß der göttlichen Dinge gelangen können. Dem ganzen Gedankengange angemessener ist es aber, mit Estius u. A. den Infinitiv auf *καὶ ἡγοῦμαι πάντα... σκύβαλα* zurückzubeziehen, so daß *τοῦ γνῶναι* als Infinitiv der Absicht = *ἵνα γνῷ* parallel steht mit den vorhergehenden Absichtssätzen *ἵνα... κερδήσω καὶ εὑρεθῶ.* Nach dieser Fassung nimmt Paulus hier das *διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως τ. Χρ.* V. 8 wieder auf und erklärt es näher. Also: „Um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet seinem Tode, ob ich etwa gelangen möge zur Auferstehung von den Todten." Das *γνῶναι αὐτόν* ist wiederum, wie aus dem folgenden *τὴν δύναμιν...* erhellt, von der lebendigen, aus innerer Erfahrung entspringenden und nicht von einer bloß theoretischen Erkenntniß Christi zu verstehen. Christum erkennen wir aber wahrhaft nur dann, wenn wir ihn als den Auferstandenen, als den, der immer lebt und beim Vater unser Mittler ist, erkennen, wenn wir die Gnadenkraft, die aus seiner Auferstehung uns zufließt, die uns umgebiert und zur dereinstigen glorreichen Auferstehung bereitet, in uns erfahren. Daher: *καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ.* Diese Kraft der Auferstehung Christi erfahren wir aber in uns, wenn wir mit ihm leiden und sterben; nur auf dem Wege des Kreuzes und des Todes gelangen wir zur Auferstehung und Verherrlichung mit Christo (vgl. Röm. 8, 17). Endlich das Leiden des wahren Christen ist ein Theilhaben, eine *κοινωνία,* an Christi Leiden (vgl. zu Kol. 1, 24), und sein Tod dem alten Menschen nach ist ähnlich dem Tode Christi, da dieser nur durch Kreuzigung vollendet wird. In dem Gläubigen leidet und stirbt Christus, um mit ihm glorreich wieder aufzuerstehen. So liegt in diesem Verse eine große Fülle von Gedanken, die alle in einer innern ursachlichen Verbindung stehen. — Der Nominativ *συμμορφιζόμενος* bezieht sich auf das logische Subjekt in *γνῶναι.* Der text. rec. hat in demselben Sinne *συμμορφού-*

μενος. Die Codd. FG lesen aber συνφοϱτιζόμενος, und darnach hat die Itala cooneratus übersetzt. — V. 11. Durch die problematische Form des Ausdrucks mit εἴ πως drückt Paulus einerseits die Schwierigkeit aus, zum Heile zu gelangen, andererseits aber auch die Ungewißheit, ob er sein Ziel erreichen werde (vgl. 1. Kor. 9, 27; 10, 12). Durchaus gegen den Sinn des Apostels war es also, wenn die Häretiker des 16. Jahrhunderts behaupteten, der Christ könne und müsse mit unfehlbarer Gewißheit (certitudine fidei) von seiner Rechtfertigung und somit auch von seinem Heile gewiß sein. Richtig bemerkt in dieser Hinsicht Estius: Si Paulus post tot labores Christi nomine susceptos et post tanta divini erga se amoris indicia nondum securus erat, falluntur ergo, imo seipsos fallunt miserrime, quotquot hodie certam sibi ipsis salutem velut ex verbo Dei promittunt. — Das Decompos. ἐξανάστασις kommt sonst im N. T. nicht vor; es ist in seiner Bedeutung von dem gewöhnlichen Compos. ἀνάστασις wohl nicht verschieden. Zu gesucht erscheint es, wenn Theophylakt in dem ἐξ die Vorstellung ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν ἀέϱα ausgedrückt finden will, und meint, ἀνάστασις bezeichne die allgemeine Auferstehung, ἐξανάστασις aber speciell die Auferstehung der Gerechten, die bei der Wiederkunft Christi von der Erde ihm entgegengerückt werden (vgl. 1. Theß. 4, 17). καταντᾶν εἰς... drückt das Hingelangen zu einem Ziele aus.

V. 12. Eben V. 7—10 hat Paulus gesagt, er habe alle Vorzüge der Geburt u. s. w. aufgegeben, um mit Christo in Lebensgemeinschaft zu treten, ihn wahrhaft zu erkennen und seine Gnadenkraft in sich zu erfahren. Hieraus dürfen aber, fährt er nun hier fort, die Leser nicht folgern, als hege er die Einbildung, die christliche Vollkommenheit schon erlangt zu haben; nein! wie er allen jüdischen Dünkel aufgegeben, so ist er auch fern von jedem christlichen Stolze. Er fühlt es, daß er noch fern vom Ziele ist; nur das weiß er, daß er das ernstliche Streben habe, dasselbe zu erreichen. Es liegt in diesen Worten des Apostels eine kräftige Ermahnung zur Demuth, der Grundbedingung der Einigkeit (vgl. 2, 3 ff.) und überhaupt aller christlichen Vollkommenheit (V. 15). „Nicht (sage ich), daß ich's schon

gefaßt habe oder schon vollendet sei; wohl aber eile ich darnach, ob ich's wirklich ergreife, weil ich auch ergriffen wurde von Christo." οὐχ ὅτι führt eine Berichtigung oder die Abwehr eines möglichen Mißverständnisses ein (vgl. 2. Kor. 1, 24; 3, 5). Zu ἔλαβον fehlt das Objekt; dasselbe ist aber leicht aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. V. 8. 9 hat nämlich Paulus gesagt, er halte noch immer Alles für Unrath, um Christum zu gewinnen, in ihm zu sein und zu leben. Christum immer besser zu erkennen, ihm in seinem Leben, Leiden und Sterben immer gleichförmiger zu werden, ist das Ziel, wornach er strebt, somit auch das Objekt zu ἔλαβον. Dem Apostel schwebt hier schon das Bild vom Wettlaufe in den Kampfspielen vor, dessen er sich häufig (vgl. zu 1. Kor. 9, 21; 2. Tim. 4, 7. 8) bedient, und welches V. 14 noch deutlicher hervortritt. Zur nähern Erklärung des ἤδη ἔλαβον fügt er dann hinzu: „oder (um es ohne Bild auszudrücken) schon vollendet sei." Statt τετελείωμαι lesen einige Handschriften δεδικαίωμαι. Der Sinn bleibt derselbe. — Das ἐφ' ᾧ ist hier, wie Röm. 5, 12; 2. Kor. 5, 4, im Sinne von διότι, propterea quod, weil zu fassen. Also Paulus strebt mit allem Eifer darnach, Christum immer mehr zu gewinnen, ihn gleichsam zu ergreifen und festzuhalten (das ist καταλαμβάνειν), weil er selbst, als er fern von ihm war und blindlings ins Verderben rannte, von ihm ergriffen wurde. Der Apostel denkt hier ohne Zweifel an das Ereigniß auf dem Wege nach Damaskus Apstg. 9 und κατελήμφθην soll die gewaltige Einwirkung bezeichnen, die dieser Vorfall auf ihn gemacht hat: Christus hat sich damals seiner gleichsam bemächtigt. Vgl. 1. Kor. 13, 12.

V. 13 f. Den eben ausgesprochenen Gedanken wiederholt Paulus hier noch einmal und zwar in direkter Anrede an seine Leser, um sie durch sein Beispiel demüthiger Selbstschätzung inständigst zur Demuth zu ermahnen: „Brüder! ich halte nicht von mir selber, daß ich es ergriffen habe" d. i. was auch immer Andere von mir denken mögen, ich selber bin fern von dem Wahne, die christliche Vollkommenheit bereits erlangt zu haben. „Eins aber (thue ich); das was hinter mir ist vergessend, nach

dem aber, was vorne ist, ausgestreckt, jage ich nach dem Ziele hin zu dem Kampfpreise der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu." Wie der Wettläufer nicht zurückblickt auf die Strecke, die er schon durchlaufen hat, sondern nur auf den Kampfpreis blickend in angestrengtem Laufe das Ziel zu erreichen strebt, so macht es auch Paulus. Welche Fortschritte er auch immer in der lebendigen Erkenntniß Christi gemacht, was auch immer er bereits für Christus gethan und gelitten haben mag, er hält sich nicht selbstgefällig dabei auf; denn er weiß es, daß er noch immer unendlich fern ist von seinem Ideale, Christus. Ihm immer näher zu kommen in der Erkenntniß, ihm immer ähnlicher zu werden im Leben, darauf ist sein ganzes Streben gerichtet. Eine solche Gesinnung forderte Christus selbst, wenn er Luk. 9, 62 sagt: „Wer seine Hand an den Pflug legt und zurückblickt, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes." Schön sagt in demselben Sinne der h. Augustin: Nemo fidelis dicit: sufficit; ubi dixisti: sufficit, ibi defecisti. — Zu dem *ἓν δέ* ist mit den Meisten *ποιῶ* zu ergänzen. *τὰ ὀπίσω* beziehen Einige auf das V. 5—7 Genannte, aber mit Unrecht; denn jene Stücke liegen nicht hinter ihm auf seiner jetzigen Laufbahn, sondern durchaus jenseits der Schranken. Vielmehr bezieht sich der Ausdruck auf das in der christlichen Erkenntniß und im christlichen Leben bereits Erreichte. — Ganz passend zum Bilde ist das *ἐπεκτεινόμενος* „ausgestreckt", nämlich wie ein angestrengter Läufer, dessen Oberkörper stark vorwärts gebogen ist. Der *σκοπός*, wohin Paulus mit aller Anstrengung strebt, ist Christus selbst; das *βραβεῖον* aber, wozu Gott ihn in Christo berufen hat, ist die ewige Glückseligkeit. *ἡ ἄνω κλῆσις = ἡ κλῆσις ἐπουράνιος* Hebr. 3, 1. *κλῆσις* bezeichnet nicht das, wozu berufen wird, sondern den Akt der Berufung selbst.

V. 15 f. Was der Apostel eben in demüthiger Selbstschätzung von sich gesagt hat, wendet er nun auf seine Leser an, um auch sie zur Demuth zu ermahnen: „Soviel nun unser vollkommen sind, lasset uns so gesinnet sein." Zu *ὅσοι οὖν τέλειοι* ist *ἐσμέν* zu ergänzen. Der Ausdruck *τέλειοι* aber ist nicht im Sinne von

τετελειωμένοι (V. 12), von der absoluten christlichen Vollkommenheit zu verstehen (denn da würde Paulus mit dem eben Gesagten in Widerspruch treten), sondern ist relativ zu fassen und bildet den Gegensatz zu νήπιοι. νήπιοι im paulinischen Sinne (vgl. 1. Kor. 2, 6. 14, 20. Hebr. 5, 14) sind aber diejenigen, welche in der christlichen Erkenntniß und im christlichen Leben gleichsam noch Kinder sind, noch auf der Anfangsstufe stehen; τέλειοι also, sonst auch wohl πνευματικοί genannt, sind diejenigen, die bereits weitere Fortschritte gemacht, die aber immerhin noch weit vom Ziele entfernt sind. τοῦτο φρονῶμεν, hoc sentiamus, quod ego de meipso iam professus sum, scilicet, nos nondum apprehendisse aut perfectos esse, sed adhuc multa nobis deesse; ideoque nos eorum, quae retro sunt, oblitos semper ad anteriora debere extendi (Estius). — „Und wenn ihr in irgend einer Hinsicht anders gesinnt seid, so wird auch dieses Gott euch offenbaren" d. h. solltet ihr über das Gesagte irgend anders denken als ich, solltet ihr etwa meinen, die christliche Vollkommenheit schon völlig erworben, das Ziel schon erreicht zu haben, so wird Gott, hoffe ich, auch darüber, wie über so manche andere Punkte, euch innerlich durch den h. Geist erleuchten und eines Bessern belehren. Paulus drückt sich hier sehr zart und ververtrauensvoll gegen seine Leser aus und deutet zugleich nebenbei an, daß eine demüthige Selbstschätzung eine Gabe Gottes sei. „Uebrigens", fügt er schließlich V. 16 hinzu, „wozu wir (bereits) gelangt sind, eben darnach lasset uns wandeln." Die Codd. AB. 17, 67, mehrere Versionen und Väter lesen bloß τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, wohingegen andere Handschriften und Väter τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν, noch andere τὸ αὐτὸ φρονεῖν, τῷ αὐτῷ στ. κανόνι lesen. Nach der letzten LA. hat die Vulgata übersetzt: ut idem sapiamus, in eadem permaneamus regula. Die kürzeste LA. verdient aber aus äußern und innern Gründen den Vorzug. Der Infinitiv στοιχεῖν steht, wie oft, statt des Imperativs (Win. Gram. §. 45, 7), und Paulus will sagen: In der Hoffnung, die ich über euch hege, daß Gott euch noch weiter erleuchten

und innerlich belehren werde, wollen wir unterdeß unser Leben nach der christlichen Erkenntniß, die wir bereits erlernt haben, einzurichten suchen. Denn die christliche Wahrheit ist eine lebendige; wer sie im Leben treu übt, der wächst immer mehr in ihrer Erkenntniß, dringt immer weiter in ihre Tiefen ein.

V. 17 ff. In der Vollziehung des eben gegebenen Gebotes sollen die Philipper seinem und der mit ihm Gleichgesinnten Beispiele folgen, und sich hüten vor Solchen, welche Feinde des Kreuzes Christi sind, die ein sinnliches, ausschweifendes, ganz irdisches Leben führen. Das Ende dieser ist ewiges Verderben, wohingegen der Wandel der wahren Christen zur seligen Verklärung führt. „Werdet auch meine Nachahmer, Brüder, und blicket auf diejenigen, welche also wandeln, wie ihr uns zum Vorbilde habt." Das *συν* in *συμμιμηταί* bezieht sich nicht auf Paulus selbst, so daß der Sinn wäre: werdet zugleich mit mir Nachahmer Christi; noch auch darauf, daß die Philipper ihm insgesammt nachahmen sollen, sondern geht, wie das Folgende zeigt, auf andere Christen, die dem Apostel nachahmen. Richtig daher Estius: estote mei imitatores una cum aliis, qui me imitantur. — Das Folgende: *καὶ σκοπεῖτε... ἡμᾶς* läßt je nach der Fassung von *καθώς* eine doppelte Erklärung zu. Nehmen wir *καθώς* als sich zurückbeziehend auf das vorhergehende *οὕτως*, dann ist der Sinn: die so wandeln, wie ihr mich zum Vorbilde habt d. i. die meinem Beispiele folgen, wie auch ihr thun sollt. Fassen wir aber *καθώς* argumentativ, so entsteht der Gedanke: die so wandeln, wie ich; wie ihr denn uns, nämlich mich und diejenigen, welche so wandeln, wie ich, zum Vorbilde habet, es euch also an Beispielen nicht fehlt. Erstere Deutung möchte als die ungezwungenere den Vorzug verdienen.

V. 18 f. Die Ermahnung, ihm nachzuahmen, begründet Paulus nun zuerst durch das abschreckende Beispiel solcher Menschen, die durch ihr sinnliches üppiges Leben sich als Feinde des Kreuzes Christi kund geben: „Denn Viele wandeln, die ich euch oft nannte, nun aber auch weinend nenne, als die Feinde des Kreuzes

Christi, deren Ende Verderben, deren Gott der Bauch und deren Ehre in ihrer Schande ist, die nach dem Irdischen trachten." Ganz willkürlich ergänzt Estius zu multi enim ambulant ein longe aliter, und verbindet dann dieses unmittelbar mit dem Relativsatze quorum Deus venter est: „denn Viele, die ich euch oft als Feinde des Kreuzes Christi bezeichnet habe und jetzt wieder so bezeichne, deren Ende Untergang ist, wandeln ganz anders, nämlich als solche, deren Gott der Bauch ist u. s. w." Vielmehr muß man entweder annehmen, daß *περιπατοῦσι* ohne alle nähere Bestimmung steht: „denn Viele gehen einher, die ich euch oft bezeichnete, nun aber auch weinend bezeichne als Feinde des Kreuzes Christi, deren Gott..."; oder man muß die Worte *τοὺς ἐχθροὺς τ. στ. τ. Χρ.* als Apposition zu *πολλοί*, die aber durch Attraktion in den Relativsatz *οὓς... λέγω* einkonstruirt ist (vgl. Win. §. 48. 4. c.), fassen: „denn Viele wandeln... als die Feinde des Kreuzes Christi." Letztere Deutung verdient den Vorzug. — Das *πολλάκις ἔλεγον* bezieht sich wohl auf die Zeit der persönlichen Anwesenheit des Apostels in Philippi, und in *κλαίων* drückt sich seine liebevolle Sorgfalt für die Philipper aus: nicht ohne den tiefsten Schmerz kann er an das verkehrte Treiben dieser Menschen denken. Der Artikel vor *ἐχθρούς* ist stark zu betonen; er hat fast demonstrative Bedeutung: als die bekannten, als jene Feinde. Diese *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τ. Χρ.* werden dann durch die folgenden Relativsätze näher charakterisirt als epikuräisch gesinnte Menschen. Daraus erhellt, daß Paulus hier nicht jene judaisirenden Lehrer im Auge habe, die er oben V. 2 bezeichnet hat, und gegen welche er auch im Briefe an die Galater (5, 11; 6, 12) polemisirt, Menschen, die da behaupteten, nur durch das Gesetz werde der Mensch gerechtfertigt, die also die Wirksamkeit des Kreuzestodes Christi aufhoben; nicht Gegner der Lehre vom Kreuze Christi, nicht Lehrer speciell hat er hier im Auge, sondern überhaupt solche Christen, die durch ihr sinnliches, üppiges Leben sich als Feinde des Kreuzes Christi erweisen, die Christo auf seinem Leidenswege nicht nachfolgen wollen. Das Ende dieser Menschen, sagt der Apostel, um gleich das Abschreckendste

an die Spitze zu stellen, ist Verderben, ewiger Untergang; ihr Gott d. i. ihr höchstes Gut ist die Befriedigung sinnlicher Lust (vgl. Röm. 16, 18); sie setzen ihre Ehre in solchen Dingen, deren sie sich schämen sollten; ihr ganzes Dichten und Trachten ist nur auf das Irdische gerichtet.

V. 20 f. Die Ermahnung V. 17 begründet der Apostel zweitens durch das einladende Bild, welches er im Gegensatze zu dem Vorhergehenden von seinem und seiner Nachahmer Wandel entwirft: „Denn unser Staat ist im Himmel vorhanden, woher wir auch als Retter erwarten den Herrn Jesum Christum, welcher umgestalten wird den Leib unserer Erniedrigung in einen gleichgestalteten dem Leibe seiner Herrlichkeit vermöge der Kraft, sich auch Alles unterwerfen zu können.“ Statt *γάρ* hat die Vulgata autem; diese hat also das hier Gesagte nicht als eine Begründung von V. 17, sondern als bloßen Gegensatz zu V. 18 f. gefaßt. Unter *ἡμῶν* versteht der Apostel sich selbst und Alle, die nach seinem Vorbilde wandeln. *πολίτευμα* heißt eigentlich das Staatswesen, dann der Staat selbst. Also: unser Staat, dem wir als Bürger angehören, ist im Himmel vorhanden. Paulus versteht dann unter *πολίτευμα* dasselbe, was Gal. 4, 26 *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* und Hebr. Hebr. 13, 14 *πόλις μέλλουσα* genannt wird, nämlich das noch nicht in seiner Vollendung erschienene Messiasreich, die triumphirende Kirche, die jetzt schon im Himmel bei Christo, ihrem verklärten Haupte, gegenwärtig ist, dereinst aber bei der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Todten sich vollenden wird. Dieser triumphirenden Kirche, diesem *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* gehört der wahre Christ der Idee nach schon hienieden an, wenngleich er der Wirklichkeit nach noch zur leidenden und streitenden Kirche gehört; daher ist er auch nicht *τὰ ἐπίγεια φρονῶν*, sondern *τὰ ἐπουράνια* (vgl. Kol. 3, 1 f.). Die Vulgata übersetzt *πολίτευμα* durch conversatio. Nehmen wir dieses Wort in der gewöhnlichen Bedeutung von „Verkehr, häufiger Aufenthalt an irgend einem Orte“, so ergibt sich im Wesentlichen derselbe Gedanke. — *ἐξ οὗ* = unde. Vom Himmel her wird Christus dereinst als Herr und Retter wiederkom-

men, um diejenigen Christen, die durch Drangsal und Verfolgung im Zustande leiblicher Erniedrigung sind, zur Verklärung zu führen und sich Alles zu unterwerfen. Und auf diese Zeit ist die sehnsüchtige Erwartung (ἀπεκδέχεσθαι), das Harren und Hoffen des wahren Christen gerichtet. — μετασχηματίσει (Vulgata reformabit) eigentlich transformabit oder transfigurabit. Ueber diese Umgestaltung des Leibes spricht der Apostel genauer 1. Kor. 15, 35 ff. — σῶμα τῆς ταπεινώσεως, corpus humilitatis i. e. corpus humile, vile, miseriis et corruptioni obnoxium, bildet den Gegensatz zu τῷ σώματι τῆς δόξης, dem verklärten, allen irdischen Drangsalen enthobenen Leibe. Das εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ, welches einige Handschriften nach ἡμῶν lesen, ist eine spätere, aber richtige Ergänzung. Das folgende κατὰ τὴν ἐνέργειαν κ. τ. λ. heißt wörtlich: „nach der Wirksamkeit seines im Stande Seins sich auch das Sämmtliche zu unterwerfen", d. h. mit andern Worten: in der dereinstigen Auferweckung und Umwandlung unserer Leiber wird sich dieselbe Kraft Christi, als wodurch er auch über alle seine Feinde triumphiren und sich Alles unterwerfen wird, offenbaren. Vgl. 1. Kor. 15, 25 ff. — Also das Ende der Feinde des Kreuzes Christi wird sein ewiges Verderben, das Ende derjenigen, die wie Paulus ihre Sehnsucht nach dem Himmel richten und mit Christo leiden, wird sein Verklärung und Sieg. Hieran schließt sich unmittelbar und ganz natürlich 4, 1 die Ermahnung zur Standhaftigkeit: „Daher, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, stehet so fest im Herrn, Geliebte." ὥστε geht auf das unmittelbar Vorhergehende: daher, weil wir von Christo eine solche Rettung und Verklärung zu erwarten haben, stehet fest im Herrn; Christus sei gleichsam das Fundament, worauf euer ganzes Leben beruhet. οὕτως blickt zurück auf 3, 17, nämlich: καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς. — ἐπιπόθητοι d. i. nach denen ich mich sehne, vgl. 1, 8. Die Gemeinde in Philippi ist in ihrer ächt christlichen Verfassung die Freude des Apostels; und da er sie unter so vielen Mühen und Kämpfen gegründet, ist sie gleichsam sein Siegeskranz, seine Ehre und

sein Ruhm. Die Wiederholung von ἀγαπητοί am Ende ist Ausdruck der innigsten Liebe.

§. 4. Ermahnungen, Dank und Grüße.

4, 2 — 23.

Wie oft am Ende seiner Briefe, so gibt Paulus auch hier zunächst einzelne abgerissene Ermahnungen an Einzelne und an Alle. Er spricht sodann gegen die ganze Gemeinde seine innigste Freude und seinen herzlichsten Dank aus wegen der liebevollen Fürsorge, die sie ihm erwiesen, und schließt mit Grüßen und dem gewöhnlichen Segenswunsche.

V. 2. „Evodia ermahne ich und Syntyche ermahne ich, Eines Sinnes zu sein im Herrn." Von den beiden hier genannten Frauen ist nichts weiter bekannt. Ob sie, wie V. 3 anzudeuten scheint, Diakonissinnen in Philippi gewesen, woher ihre Uneinigkeit entstanden, muß dahin gestellt bleiben. Das zweimalige παρακαλῶ erhöht den Nachdruck der Ermahnung zur christlichen (ἐν κυρίῳ) Eintracht. Die Nothwendigkeit dieser Ermahnung bestätigt nun Paulus V. 3 durch das Hinzuziehen eines dritten: Fürwahr ich ersuche auch dich, treuer Genosse, nimm dich ihrer an, welche ja im Evangelium mit mir gekämpft haben nebst auch Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen." Das Wort σύνζυγος heißt eigentlich „Jochgenosse." Da das Wort auch als Femininum gebraucht wird, so haben Clemens von Alex. u. A. darunter die Gattin des Apostels verstehen wollen; allein dies steht im Widerspruche mit der Grammatik, da es dann doch γνήσια heißen müßte, und mit den Worten 1. Kor. 7, 8. Andere nehmen das Wort als Eigennamen und meinen, in γνήσιος spiele Paulus in feiner und gewinnender Weise auf die etymologische Bedeutung des Wortes σύνζυγος an: ächter Synzygus d. i. der du in der That und dem Wesen nach bist, was in deinem Namen enthalten ist, Jochgenosse d. h. Mitarbeiter. Da die Vulgata den Ausdruck γνήσιε σύνζυγε durch germane compar übersetzt, so haben mehrere lateinische Interpreten das germane als Eigennamen

gefaßt. Am natürlichsten fassen wir aber beide Wörter im appellativen Sinne, und verstehen darunter den Vorsteher, den eigentlichen ἐπίσκοπος der Gemeinde in Philippi. — „Nimm dich ihrer an" nämlich zur Herstellung der Eintracht. Das folgende αἵτινες ist motivirend: sie sind es werth, daß du dich ihrer annehmest, da sie ja im Evangelium gekämpft, d. i. um die Befestigung und Verbreitung desselben sich verdient gemacht haben. Nach Apstg. 16, 13 war es auch eine Frau, Namens Lydia, die mit den Ihrigen zuerst in Philippi das Evangelium aufnahm. Das μετὰ καὶ Κλήμεντος... gehört zu συνήθλησαν und nicht, wie Einige wollen, zu συλλαμβάνου. Origenes (in Ioann. tom. IV. n. 36), Eusebius (h. e. III. 4. 15), Epiphanius (haeres. XXVII. n. 6) halten den hier genannten Clemens für den bekannten h. Clemens von Rom, den vierten Nachfolger des h. Petrus auf dem bischöflichen Stuhle daselbst, und dies ist auch die Meinung der Kirche, da sie in der Epistel am Feste des h. Clemens diese Worte lesen läßt. Das Relativ ὧν bezieht sich bloß auf τῶν λοιπῶν συνεργῶν, die Paulus nicht namentlich anführt. Es ist, als wenn er sagte: die ich hier nicht namentlich aufzählen will, deren Namen aber anderswo und zwar weit besser, nämlich im Buche des Lebens, verzeichnet stehen d. h. die Gott wegen ihrer treuen Dienste für das Evangelium zur ewigen Seligkeit bestimmt hat. Der metaphorische Ausdruck „Buch des Lebens" zur Bezeichnung der göttlichen Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit findet sich mehrfach in der h. Schrift (vgl. Ps. 68, 29; Luk. 10, 20; Offenb. 20, 15; 21, 27 u. a. St.). Der h. Augustin sagt über den Ausdruck: Non nescit Deus, et in hoc libro legit, ut sciat, sed potius ipsa eius praescientia de illis (scil. praedestinatis), quae falli non potest, liber est vitae (de civit. Dei lib. X. c. 15).

V. 4 f. Bereits 3, 1 hat Paulus seine Leser ermuntert zur Freude im Herrn; hier nimmt er nun den dort plötzlich abgebrochenen Zuspruch mit Nachdruck wieder auf: „Freuet euch im Herrn immerdar; wiederum sag' ich's: freuet euch. Euer mildes Wesen werde erkannt von allen Menschen, der Herr ist nahe." Die letz-

ten Worte: ὁ κύριος ἐγγύς, womit Paulus auf die von ihm so sehnlich gehoffte und als nahe bevorstehend erwartete Wiederkunft Christi hinweiset, enthalten das Motiv zu der vorhergehenden Ermahnung. Er will sagen: da die Wiederkunft Christi nahe bevorsteht, wo ihr von allen Leiden erlöset in ein ewig seliges Leben werdet eingeführt werden, so freuet euch im Hinblicke darauf immerdar, und übet Milde gegen alle Menschen. Die Frucht der christlichen Hoffnung ist innere Ruhe und Freude selbst bei den ärgsten äußern Leiden und Milde gegen die Mitmenschen. Daher war auch Paulus fern von allem finstern, mürrischen und rigoristischen Wesen. Wenngleich nun aber die Wiederkunft Christi sich noch immer verzieht, so behält doch das Wort ὁ κύριος ἐγγύς seine volle Wahrheit; denn für jeden Gerechten kommt Christus als Erlöser und Seligmacher wieder in der Stunde seines Todes. — Ueber das doppelte χαίρετε sagt der h. Chrysostomus: „Schön wiederholt Paulus diese Worte; denn da die Lage der Dinge Trauer erzeugte, so zeigt er durch die Wiederholung, daß man auf alle Weise sich freuen solle." τὸ ἐπιεικές hat die Vulgata in etwa ungenau durch modestia übersetzt. Vgl. Tit. 3, 2.

V. 6 f. „Machet euch um nichts Besorgniß, sondern in allen Dingen mögen durch das Gebet und die Bitte nebst Danksagung eure Wünsche kund werden vor Gott." Wie unser Heiland Matth. 6, 25, so warnt auch Paulus vor aller ängstlichen Sorge, da diese die Ruhe und Sammlung des Geistes stört (vgl. 1. Petr. 5, 7). ἐν παντί, dem μηδέν entgegengesetzt, ist Neutrum; daher ist auch das in omni der Vulgata nicht zu oratione zu ziehen, sonders als Neutrum: „in jeder Sache, Angelegenheit", zu fassen. In jeder Angelegenheit soll der Christ sich an Gott wenden, diesem seine Wünsche und Bitten vortragend. Mit der Bitte soll aber immer die Danksagung für die bereits empfangenen Wohlthaten verbunden sein. Der wahrhaft demüthige Christ bittet nicht zu Gott ohne Dank und dankt nicht ohne Bitte. Zu dem uneigentlichen Ausdrucke γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν (eigentlich „zu Gott hin") bemerkt Estius gut: Dicitur Deus scire ea, quae probat, nescire, quae improbat; und derselbe

umschreibt das Ganze richtig: Fundite devotas et ferventes ad Deum preces, quae dignae sint exaudiri et quae probentur Deo. — V. 7. „Und der Friede Gottes, der jeglichen Verstand übersteigt, wird bewahren eure Herzen und Gedanken in Christo Jesu." Indem die Vulgata das Futurum φρουρήσει durch den Conjunktiv custodiat übersetzt, faßt sie diesen Satz als Wunsch und Bitte des Apostels auf: „der Friede Gottes möge bewahren", und mit dieser Auffassung stimmen auch die griechischen Interpreten überein. Nehmen wir aber φρουρήσει als reines Futurum (und es liegt gar kein Grund vor dies nicht zu thun), dann drückt Paulus hier den Erfolg aus, den die Beobachtung der eben gegebenen Ermahnung für die Leser haben werde: Machet euch keine übermäßige Besorgniß, sondern empfehlet Alles Gott an; dann oder und so (καί) wird der Friede Gottes eure Herzen bewahren. Unter εἰρήνη τοῦ θεοῦ haben wir jene innere Ruhe, jenen Seelenfrieden zu verstehen, welchen Gott durch seinen h. Geist in dem Gerechtfertigten und aus Christo wahrhaft Wiedergeborenen wirkt, und den die härtesten äußern Leiden und Widerwärtigkeiten nicht zu stören vermögen, der daher auch dem natürlichen Verstande immer unbegreiflich und unerklärlich bleibt. Dieser Seelenfriede ist gleichsam die Wache (φρουρά), welche das Herz und den Verstand in Christo gesammelt, mit ihm durch Glaube, Hoffnung und Liebe vereint hält, und in allen Anfechtungen des Bösen schützt und bewahrt (vgl. Kol. 3, 15).

V. 8 f. Zum Schluß eilend faßt Paulus alle Ermahnungen, die er seinen Philippern noch ans Herz zu legen hatte, kurz und summarisch zusammen; „Uebrigens, Brüder, Alles was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was rein, was liebenswürdig, was rühmlich, wenn irgend eine Tugend, wenn irgend ein Lob ist: darauf seid bedacht", oder: „das erwäget", um nämlich euer Verhalten darnach zu bestimmen. Die sechsmalige Wiederholung von ὅσα verstärkt den Nachdruck der Ermahnung. Durch ὅσα ἀληθῆ schließt der Apostel alle Lüge und Heuchelei aus, durch ὅσα σεμνά (Vulg. pudica) alles leichtsinnige, üppige Wesen, durch ὅσα

δίκαια alle Ungerechtigkeit gegen die Mitmenschen; ferner durch *ὅσα ἁγνά* (die Vulgata scheint *ἅγια* gelesen zu haben, da sie sancta übersetzt) warnt Paulus vor allem schmutzigen, unkeuschen, durch *ὅσα προσφιλῆ* vor allem rohen, anstößigen Betragen, durch *ὅσα εὔφημα* vor Allem, was die Ehre und den guten Namen aufs Spiel setzt. In dem *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* endlich rekapitulirt er das Gesagte, und drückt es ganz allgemein aus: kurz, wenn es überhaupt irgend eine Tugend, irgend etwas, was Lob verdient, gibt. In *ἀρετή* faßt er das *ἀληθῆ, σεμνά, δίκαια* und *ἁγνά*, in *ἔπαινος* aber das *προσφιλῆ* und *εὔφημα* und alles diesem Aehnliche zusammen. Das Wort *ἀρετή*, welches im N. T. nur hier und 1. Petr. 2, 9. 2. Petr. 1, 3. 5 vorkommt, bezeichnet die sittliche Tüchtigkeit in Gesinnung und Handlung; unter *ἔπαινος* aber versteht Paulus Alles, was Lob bei den Menschen erwirbt. Nach dem Lobe der Menschen soll jedoch der Christ nur in sofern streben, als dadurch Gott verherrlicht wird (Matth. 5, 16). — Hinter *ἔπαινος* lesen einige Handschriften *ἐπιστήμης*, und darnach hat die Vulgata laus disciplinae i. e. disciplina morum laudabilis, „löbliche Zucht." — Zum ernstlichen Streben nach einem solchen christlichen Wandel, wie er hier charakterisirt ist, sollen die Philipper auch angetrieben werden durch die Lehre und durch das Beispiel des Apostels. Daher fährt er V. 9 fort: „Was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und an mir gesehen habt, das thuet; und der Gott des Friedens wird mit euch sein." Das erste *καί* ist gleichstellend = „auch": zu den vorherigen Prädikaten, durch welche die christliche Sittlichkeit empfohlen wurde, wird hier ein neues Moment der Verpflichtung hinzugefügt. Die beiden Verba *ἐμάθετε* und *παρελάβετε* beziehen sich auf den mündlichen Unterricht, *ἠκούσατε* und *εἴδετε* hingegen auf das Beispiel des Apostels, und *ἐν ἐμοί* gehört dem Sinne nach zu allen vier Verbis. Richtig daher Estius: quae et didicistis a me et accepistis a me et audistis de me absente et vidistis in me praesente i. e. quae docui vos et tam absens quam praesens opere atque exemplo monstravi, haec agite. — Das *ταῦτα πράσ-*

σετε steht dem ταῦτα λογίζεσθε ganz parallel. ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist: Gott, der den wahren innern Frieden wirkt, vgl. V. 7. Röm. 5, 33.

V. 10 ff. Paulus kann von seinen Philippern nicht Abschied nehmen, bevor er ihnen mit herzlichen Worten seine Freude bezeugt hat über die Fürsorge, die sie ihm bewiesen: „Ich freute mich aber im Herrn höchlich, daß ihr jetzt einmal wieder aufgesprossen seid rücksichtlich der Sorge für mich; um welchen ihr zwar auch (immer) besorgt waret, aber die Umstände gestatteten es euch nicht.“ Das Verbum ἀναθάλλειν hat in der h. Schrift sowohl transitive als intransitive Bedeutung. Nehmen wir es transitiv, so ist zu übersetzen: „daß ihr jetzt einmal wieder habt aufsprossen, aufgrünen lassen das Für-mich-sorgen, das Für-mich-bedacht-sein.“ Allein nach dieser Fassung läge in den Worten ein scharfer Tadel, den doch Paulus, wie aus dem Folgenden erhellt, hier gewiß nicht aussprechen will. Nehmen wir es aber als intransitives Verbum, dann ist eine zwiefache Construktion möglich: entweder läßt man von ἀνεθάλετε bloß den Infinitiv φρονεῖν abhängig sein, und faßt τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ als Objekts-Accusativ zu φρονεῖν: „daß ihr... aufgesprossen seid, Bedacht zu nehmen auf das, was zu meinem Besten dient“, — oder man faßt das Ganze τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν als Accusativ der nähern Bestimmung zu ἀνεθάλετε; dann müssen wir übersetzen, wie oben geschehen ist. Da nach der erstern Construktion der bloße Infinitiv φρονεῖν stößt, und man ὥστε φρονεῖν erwarten sollte, so ist letztere Fassung vorzuziehen. Das Bild in ἀνεθάλετε ist hergenommen von einem Baume oder einem Acker, welcher abgewelkt gewesen, und wieder grün geworden ist, neue Sprosse getrieben hat. Ein harter Winter ist gekommen und hat den Baum welk gemacht d. i. drückende Zeiten sind über die Gemeinde eingebrochen (vgl. ἠκαιρεῖσθε), und haben es ihr für eine Zeitlang unmöglich gemacht, ihre fürsorgliche Liebe dem Apostel thatsächlich zu beweisen. Jetzt ist sie wieder im Stande gewesen, ist sie gleichsam wieder aufgeblüht. So auch Estius, der den Sinn kurz so ausdrückt: magnopere gavisus sum in Domino i. e. magno

affectus sum gaudio spirituali et christiano, quod iam tandem, velut post ariditatem aut post hyemem revirescentes iterum incepistis pro me soliciti esse. — Das ἐφ' ᾧ wird ebenfalls verschieden bezogen und erklärt. Die Vulgata übersetzt es mit sicut, was es aber zunächst nicht heißen kann. Andere nehmen es im Sinne von „worauf", qua de re, und beziehen es auf das ganze vorhergehende τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν. Allein dies gäbe den unsinnigen Gedanken: ἐφρονεῖτε ἐπὶ τῷ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν! Die Erklärung endlich durch quanquam, quemadmodum ist sprachwidrig. Es bleibt uns also nur übrig ἐφ' ᾧ auf ὑπὲρ ἐμοῦ zu beziehen. Der Nachdruck liegt auf ἐφρονεῖτε als Imperfekt, und der Apostel will ausdrücken: Wenn ich sage, ihr seid wieder aufgeblüht in eurer liebevollen Fürsorge für mich, so meine ich damit nicht, als ob je eure Sorge für mich ganz aufgehört, ihr meiner ganz vergessen hättet, nein! ihr waret immer besorgt für mich, aber... Das ἠκαιρεῖσθε, ein Wort, welches nur in der spätern Gräcität vorkommt, erklären Erasmus und Estius nach der Uebersetzung der Vulgata (occupati autem eratis) durch: deerat vobis opportunitas mittendi; die griechischen Interpreten verstehen es aber von den ungünstigen Vermögensverhältnissen der Philipper: „Nicht eure Nachlässigkeit war Schuld daran, sondern die Noth; ihr hattet es nicht in Händen, ihr hattet Nichts übrig" (Chrysost.). Letztere Deutung scheint am besten in den ganzen Gedankengang zu passen.

V. 11 ff. Damit nun aber die Leser nicht meinen, Paulus habe sich über ihre Unterstützung bloß deshalb gefreut, weil dadurch seinem Mangel abgeholfen sei, seiner Freude über die liebevolle Fürsorge der Philipper für ihn habe ein selbstsüchtiges Motiv zum Grunde gelegen, fügt er hinzu: „Nicht daß ich es wegen Mangels sage; denn ich für meine Person habe gelernt, in den Umständen, in welchen ich mich befinde, mir selbst genügend zu sein." Ueber οὐχ ὅτι vgl. zu 3, 12. Das ἐγώ steht mit Nachdruck und einem gewissen Selbstgefühle, und ἔμαθον ist von dem Gelernthaben aus Erfahrung zu verstehen. αὐτάρκης ist derjenige, welcher der

Hülfe und Unterstützung Anderer nicht bedarf. — V. 12 beschreibt dann Paulus seine Selbstgenügsamkeit, die er praktisch gelernt hat, näher: „Ich weiß sowohl gedrückt zu werden, als auch weiß ich Ueberfluß zu haben; in Jedem und in Allem bin ich eingeweiht sowohl gesättigt zu werden, als auch zu hungern, sowohl Ueberfluß als Mangel zu haben." *οἶδα* nämlich in Folge des *ἔμαθον* V. 11. *ταπεινοῦσθαι* eigentlich „erniedriget werden"; hier wo das Wort im Gegensatze zu *περισσεύειν* steht, ist es, ebenso wie das humiliari der Vulgata, am besten von dem Gedrücktwerden durch Mangel und Noth zu verstehen. Anders Erasmus, der bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes stehen bleibt und übersetzt: novi et humilis esse, novi et excellere. Das *ἐν παντὶ... μεμύημαι* wird häufig so gefaßt: „in Jegliches und Alles bin ich eingeweiht, sowohl gesättigt zu werden... dann ist hinter *μεμύημαι* mit Lachmann ein Komma zu setzen, und die folgenden Infinitive dienen nur dazu, den Begriff „Alles" auseinander zu legen. Allein *μυεῖσθαι* wird nie mit *ἐν*, sondern immer nur mit dem Genitiv oder Accusativ konstruirt. Daher nehmen wir besser *ἐν παντί* und *ἐν πᾶσιν* im Sinne: in allen möglichen Verhältnissen, und die Infinitive *χορτάζεσθαι κ. τ. λ.* als unmittelbar von *μεμύημαι* abhängig (die Vulgata übersetzt in etwa ungenau: ubique et in omnibus institutus sum). Paulus will also sagen: In allen Lagen und unter allen Umständen verstehe ich es vollkommen, bin ich gleichsam in das Geheimniß eingeweiht, Sättigung und Hunger, Ueberfluß und Mangel gleichmäßig zu ertragen. Man bemerke noch die Steigerung, die in den drei Verbis *ἔμαθον, οἶδα* und *μεμύημαι* liegt. — Vom Speciellen zum Allgemeinen übergehend fährt er dann V. 13 fort: „Alles vermag ich in dem, der mich kräftigt", nämlich in Christo. Das *Χριστῷ* des text. rec. hinter *με* ist zwar ein späterer Zusatz, vielleicht aus 1. Tim. 1, 12, aber ein ganz richtiger. In Verbindung mit Christo fühlt sich Paulus stark, alles Ungemach, alle Leiden und Entbehrungen zu ertragen, jedem Verhältnisse gewachsen zu sein. Es liegt etwas Triumphirendes in diesem *πάντα ἰσχύω.* —

Damit nun aber die Philipper aus dem Gesagten nicht etwa die Folgerung ziehen, als sei ihre Unterstützung dem Apostel weniger angenehm gewesen, fügt er V. 14 hinzu: „Doch", obgleich ich nämlich gelernt habe, mir selbst zu genügen, und alle Noth und Entbehrung zu ertragen, „habt ihr wohl gethan, daß ihr mit (mir) Theil genommen habet an meiner Drangsal." Durch die liebevolle Fürsorge, womit die Philipper ihm in seiner bedrängten Lage zu Hülfe gekommen sind, haben sie Theil genommen an seinen Leiden, haben sie gleichsam einen Theil seiner Drangsal übernommen. Sie werden daher auch Theil nehmen an dem Verdienste seiner Leiden, und haben sich also selbst dadurch genützt.

V. 15 f. Rühmend gedenkt Paulus noch der Liebesgaben, die er früher schon mehrmal von den Philippern empfangen: „Ihr wisset aber auch selbst, Philipper, daß im Anfang des Evangeliums, als ich auszog aus Macedonien, keine Gemeinde mit mir in Gemeinschaft trat in Bezug auf Berechnung von Ausgabe und Einnahme, als nur ihr allein." *καὶ ὑμεῖς* „auch ihr", ebenso wie ich. Die namentliche Anrede *Φιλιππήσιοι* geht aus dem Affekte der Liebe hervor = „meine Philipper." *ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγ.* d. i. als ich das Evangelium bei euch und in der Umgegend zuerst verkündigte und darauf Macedonien verließ. Gewöhnlich nimmt man an, daß Paulus hiermit hinweisen will auf jene Geldunterstützung, die er später in Korinth durch macedonische Abgeordnete erhielt, und deren er 2. Kor. 11, 9 gedenkt. Dann ist *ἐξῆλθον* als Plusquamperfekt zu fassen. Allein da *ὅτε ἐξῆλθον* nur eine nähere Bestimmung zu *ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγ.* ist, so müssen wir nach den Worten, wie sie dastehen, annehmen, daß die Philipper den Apostel auch damals, als er Macedonien verließ (Apstg. 17, 13. 14), mit Geld unterstützten. An der spätern Unterstützung 2. Kor. 11, 9 nahmen sie ohne Zweifel wiederum Theil. — Der Ausdruck *εἰς λόγον δόσεως κ. λήμψεως* ist vom Handelswesen entlehnt. Wie der Kaufmann mit denen, mit welchen er Handelsgeschäfte anknüpft, in Berechnung von Ausgabe und Einnahme tritt, und seine Rechnung dann

stimmt, wenn beide sich decken; so ist Paulus mit den Gemeinden, denen er das Evangelium gepredigt, gleichsam in Berechnung, in ein Verhältniß des Gebens und Empfangens getreten. Er hat ihnen geistliche Güter mitgetheilt, und kann daher mit Recht auch zeitliche Unterstützung von ihnen erwarten. Denselben Gedanken drückt er 1. Kor. 9, 11 in einem Bilde aus, welches vom Ackersmanne hergenommen ist. — Aber nicht erst da, als Paulus Macedonien verließ, haben die Philipper ihn unterstützt, sondern schon früher: „Ja auch schon in Thessalonich habt ihr nicht nur einmal, sondern zweimal zum Bedürfnisse mir geschickt.“ Der Apostel sagt nicht kurzweg *δίς*, sondern *καὶ ἅπαξ καὶ δίς*, um eben die Wiederholung der Sache mit Nachdruck hervorzuheben. *εἰς τὴν χρείαν* d. i. zur Befriedigung des Bedürfnisses. Das *εἰς* ist aber verdächtig, da es in Cod. AD fehlt.

V. 17 ff. Paulus lobt aber die Freigebigkeit der Philipper nicht aus Eigennutz, um etwa noch mehr zu erhalten, sondern er hat, wenn er derselben rühmend gedenkt, nur ihren eigenen Vortheil im Auge: „Nicht daß ich die Gabe suche, sondern ich suche den Gewinn, der wächst für eure Rechnung.“ *οὐχ ὅτι* wie V. 11. Das Bild vom Kaufmann (vgl. V. 15) wird hier noch festgehalten. Indem die Philipper dem Apostel Geld zu seiner Unterstützung bei der Verkündigung des Evangeliums geschickt, haben sie bei ihm gleichsam ein Kapital ausgelegt; mit diesem treibt er Geschäfte und dasselbe trägt reichliche Zinsen, die hinwieder ihnen gut geschrieben werden. Und diese Zinsen (*καρπόν*) für die Philipper d. i. die ewige Belohnung, die sie für ihre thätige Fürsorge für ihn empfangen werden, hat Paulus zunächst im Auge, nicht die Gabe an sich. Vielmehr hat er jetzt Alles, wessen er bedarf: „Ich habe aber Alles und habe Ueberfluß; ich bin voll, nachdem ich von Epaphrodit das von euch Kommende empfangen habe, einen lieblichen Geruch, ein angenehmes wohlgefälliges Opfer für Gott.“ In dem *ἀπέχω πάντα, περισσεύω* und *πεπλήρωμαι* liegt eine Steigerung: Ich habe Alles in Hülle und Fülle, nachdem ich eure Unterstützung, die ihr mir durch Epaphrodit

sandtet, empfangen habe. Wie aber Paulus Alles auf Gott bezieht, so auch diese Gabe der Philipper: was sie in Liebe ihm gegeben zur Förderung der Sache Christi, die zugleich Gottes Sache ist, das haben sie zuletzt Gott gegeben. Und dieser hat es mit Wohlgefallen als ein Opfer angenommen und wird es belohnen. Vgl. Hebr. 13, 16. Ueber *ὀσμὴ εὐωδίας* vgl. zu Eph. 5, 2. — V. 19. „Mein Gott aber wird erfüllen all' euer Bedürfniß vermöge seines Reichthums mit Herrlichkeit in Christo Jesu." Statt *πληρώσει*, welches am stärksten verbürgt ist, lesen einige Handschriften *πληρώσαι* und darnach hat die Vulgata impleat. Dann ist das Ganze nicht Verheißung, sondern Wunsch und Bitte. Paulus nennt hier Gott seinen Gott, weil er spricht von der Vergeltung einer Gabe, die die Philipper Gott als Opfer dargebracht, deren Empfänger aber er selbst gewesen ist; als sein Gott wird daher Gott dieselbe vergelten. Mit dem h. Chrysostomus und Estius *χρείαν* (Vulg. desiderium) von dem leiblichen Bedürfniß der Philipper zu verstehen, geht wegen des *ἐν δόξῃ ἐν Χρ. Ἰησοῦ* nicht an. Der Apostel will sagen: da ihr zu wiederholten Malen für meine leibliche Nothdurft (*εἰς τὴν χρείαν* V. 16) gesorgt und dieselbe jetzt vollständig befriedigt habet (*πεπλήρωμαι*), so wird Gott nach dem unendlichen Reichthume seiner Gnade euer ganzes geistiges Bedürfniß befriedigen und zwar mit Herrlichkeit, mit der ewigen Glorie, die ihr empfangen und besitzen werdet durch Christum und in ihm. — Der Gedanke an die Gnadengüte Gottes und an das ewige Heil, das sie alle in Christo erwarten, bewegt das liebende Herz Pauli; daher die Doxologie: „Gott aber und unserm Vater sei die Ehre in die Zeitalter der Zeitalter, Amen." Er nennt hier Gott „unsern Vater" mit Beziehung auf das vorher Gesagte: nur deshalb, weil wir von Gott in Christo an Kindesstatt aufgenommen sind, Gott also unser Vater geworden ist, können wir ewiges Heil erwarten. In *τοὺς αἰῶνας τ. αἰώνων* werden die *αἰῶνες* gleichsam durch sich selbst potenzirt, um den metaphysischen Begriff der Ewigkeit zu gewinnen. Vgl. Eph. 3, 21; 1. Tim. 1, 17. *ἀμήν* = אָמֵן, *ὄντως, ἀληθῶς, γένοιτο,* war die üb-

liche Bestätigungsformel bei den Synagogengebeten der Juden, und ging von da in die Gebete der Christen über.

V. 21 ff. Den Schluß des Briefes bilden, wie gewöhnlich, Grüße und Segenswunsch: „Grüßet jeden Heiligen in Christo Jesu." Der Ausdruck ἅγιος ist im gewöhnlichen Sinne als Bezeichnung der Gläubigen zu nehmen. Der Singular ist inniger, als der Plural: jeden, keinen ausgenommen, jeden besonders. Das ἐν Χρ. Ἰησοῦ ziehen wir nicht mit Einigen zu ἅγιον: „jeden Heiligen, der in Christo Jesu ist" — das wäre eine Tautologie —; sondern verbinden es mit dem Verbum ἀσπάσασθε: in Christo sollen sie Jeden grüßen, ihm alles Heil wünschend, was Christus uns erworben hat. „Es grüßen euch die Brüder, die bei mir sind." Unter οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοὶ haben wir wohl diejenigen Gläubigen zu verstehen, die zunächst um den Apostel sich befanden, ihm in der Gefangenschaft beistanden, ihn unterstützten in der Verkündigung des Evangeliums u. s. w. Der Widerspruch, in welchem nach Einigen diese Worte mit 2, 20. 21 stehen sollen, ist nur scheinbar. Denn angenommen, daß dort πάντες im strengsten Sinne zu nehmen sei, konnte nicht Paulus die selbstsüchtige Gesinnung dieser Leute tadeln und dennoch von ihnen grüßen? — Damit nun diese Begrüßung nicht zu enge scheine, fügt er ganz allgemein hinzu: „Es grüßen euch alle Heiligen; vorzugsweise aber die aus dem Hause des Cäsars." οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας können sowohl Verwandte als auch Diener des Kaisers sein. Da aber Nero seine Verwandten größtentheils gemordet hatte, und Bekehrungen in der kaiserlichen Verwandtschaft an sich schon sehr unwahrscheinlich sind, so verstehen wir οἰκία besser von der Dienerschaft. Welche Personen übrigens Paulus hier im Sinne habe, ist uns unbekannt. Man hat wohl an den Lehrer des Nero, den Philosophen Seneka gedacht, veranlaßt durch den (ohne Zweifel apokryphischen) Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka (Fabricii Cod. apocr. p. 880 sqq.). Estius weiset hin auf Evellius und Torpes, die im röm. Martyrologium unter dem 11. und 17. Mai als familiares Neronis genannt werden. Auch der Grund, warum Paulus von

diesen besonders grüßt, läßt sich nicht angeben. Estius, dem h. Chrysostomus folgend, meint, es geschehe deshalb, ut Philippenses, dum audiunt Evangelium usque in aulam Neronis penetrasse atque ex eius domesticis aliquos factos esse christianos, gaudio et consolatione affecti magis in fide confirmentur ac maiori cum fiducia etiam ipsi divulgent evangelium.

V. 23. Der Segenswunsch, wie Gal. 6, 18. Statt μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Vulg., Lachm., Tischend. nach Codd. ADEFG) hat der text. rec. μετὰ πάντων ὑμῶν wie Röm. 16, 24. 1. Kor. 16, 24.

Der

Brief an die Kolosser.

Einleitung.

1. Kolossä, oder wie mehrere Handschriften haben, Kolassä, war eine Stadt Großphrygiens am Lykus in der Nähe von Laodicäa und Hierapolis gelegen. Sie wird von Herodot (7, 30) als πόλις μεγάλη und von Xenophon (Anab. 1, 2. 6) als πόλις εὐδαίμων καὶ μεγάλη bezeichnet. Später kam sie neben den immer mehr steigenden Laodicäa und Hierapolis herab, stieg aber wieder im Mittelalter unter dem Namen Chonä und ist gegenwärtig nur noch ein Flecken Chonus genannt. — Obgleich der h. Paulus auf seinen Missionsreisen zweimal durch Phrygien reisete, so berührte er doch die Stadt Kolossä nicht (vgl. 2, 1). Die Gründung der ersten christlichen Gemeinde daselbst ging also nicht unmittelbar von ihm, sondern von seinen Schülern aus. Einer der vorzüglichsten Lehrer und wahrscheinlich der Gründer dieser Gemeinde war Epaphras (vgl. 1, 7 ff.), welchen jetzt falsche Glaubensprediger verdächtig machen wollten. Dieser begab sich deshalb nach Rom zum h. Paulus und seine Nachrichten über den Zustand der Kirche in Kolossä waren die Veranlassung, daß der Apostel unsern Brief an die ihm persönlich unbekannte Gemeinde schrieb. Paulus schützt darin den Epaphras durch sein Ansehen und spricht für ihn und seine Lehre gut. Der ganze Brief hat offenbar eine polemische Tendenz; der Apostel kämpft in demselben gegen eine Irrlehre, welche damals in der Gemeinde zu Kolossä und, wie wir aus den Pastoralbriefen sehen, auch in Kreta und Ephesus aufgetaucht war, und die ihm vielen Kummer und große Besorgnisse machte. Es muß uns deshalb hier daran gelegen sein, diese Irrlehre in etwa näher kennen zu lernen, und wenigstens nach ihren Hauptzügen zu charakterisiren; denn wenn wir ohne alle vor-

läufige Bekanntschaft mit dieser Häresie zum Lesen des Briefes selbst übergingen, würde uns Vieles in demselben dunkel und unverständlich bleiben.

2. Nehmen wir die zerstreuten Andeutungen, welche der Apostel im Fortgange des Briefes gibt, zusammen, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die Irrlehre, gegen welche er hier kämpft, im Keime dieselbe war mit derjenigen, welche später, mehr ausgebildet und entwickelt, im Gnosticismus besonders im Systeme des Cyrinth und im Neuplatonismus hervortrat, und welche aus der Kirchengeschichte hinlänglich bekannt ist. Der Grundcharakter dieses ursprünglich orientalischen, dann später mit platonischen und jüdischen Ideen vermischten Systems, wie es in den Schriften des alexandrinischen Juden Philo niedergelegt ist, war, um ihn kurz zu bezeichnen, dualistischer Pantheismus. Die Grundideen dieser Philosophie sind kurz folgende [*]): Gott ist das absolute rein geistige Sein, *τὸ ὄν* oder *τὸ ὄντως ὄν*, nicht der persönliche, *ὁ ὤν;* er ist der absolute dunkle Ur- und Abgrund, der *βυθός*, aus welchem zuletzt alles wahre Sein und Leben hervorquillt. Neben der Gottheit existirt aber eine ewige formlose Materie (*ὕλη*), die zugleich Sitz und Quelle alles Bösen ist. In ihrer höchsten und völligen Immaterialität konnte nun die Gottheit nicht unmittelbar auf die Materie einwirken. Um also die Entstehung der Welt zu erklären, nahm man zu Mittelwesen, *οὐσίαι μέσαι* auch *δυνάμεις* genannt, seine Zuflucht. Diese *δυνάμεις*, die in ihrem letzten Ursprunge aus dem dunklen Urgrunde der Gottheit, dann aber in vielfachen Emanationen aus einander hervorgehen, verlieren in stufenweiser Abnahme immer mehr ihre rein geistige Natur, und nähern sich der Materie, bis sie endlich fähig werden, den rohen Schöpfungsstoff zu bearbeiten. Die erste *δύναμις*, welche das reine göttliche Sein aus sich hervorgehen ließ, war der *λόγος*, das göttliche Urwort. Dieser *λόγος* schloß alle spätern Emanationen in sich, und wurde deshalb auch das *πλήρωμα* oder die *κεφαλή* aller Kräfte Gottes genannt. Für eine Inkarnation dieser ersten und höchsten göttlichen *δύ-*

---

[*]) Vgl. Hug, Einl. Bd. II. S. 421 ff.

ναμις gab sich wahrscheinlich jener Simon zu Samaria aus, von welchem, wie uns die Apostelgeschichte 8, 9 berichtet, seine Anhänger sagten, er sei die *δύναμις τοῦ θεοῦ μεγαλή*. Aus dem *λόγος* emanirten dann andere Kräfte, aus diesen wieder andere von verschiedenen Benennungen, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* u. s. w., bis hinab zu den *δημιούργοις*, welche die Materie bildeten, und zu den Weltbeherrschern, die *κοσμοκράτορες* genannt wurden. Je nach dem Verhältnisse ihrer feinern oder gröbern Natur wohnen diese *ἄρχαι* entweder in den höhern Luftregionen oder in der niedern dicken Atmosphäre. — Der Mensch nun — und hier geht die Theorie des Systems in die Praxis über — kann und soll sich mit den höhern Geisterordnungen in Verbindung und Wechselwirkung setzen; denn darin besteht die vollkommene Beseligung des Menschen hienieden. Im Einverständnisse mit den höhern Geistern kann er dann die niedern zu seinem Dienste gebrauchen und durch sie einen gewissen Einfluß auf die materielle Welt ausführen. (Auf diese Idee deuten auch die Pharisäer hin, wenn sie Matth. 12, 24 von Christo sagen, er treibe die Teufel aus *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων*). Um aber mit diesen höhern Rangordnungen der Geisterwelt in Verbindung zu kommen, ist es vor Allem nöthig, daß man sich von der Dienstbarkeit der Materie, also auch des Körpers möglichst losreiße, weil dieser die Seele vom Aufschwunge zum Reingeistigen zurückhält. Man muß sich daher von der Ehe und jeder Anwandlung des Geschlechtstriebes losgesagt haben, bevor man diese Vollkommenheit erlangt. Auch Fleischessen und überhaupt das Essen jedes getödteten Thieres, ja selbst das Anrühren eines solchen verunreinigt, und hemmt den Aufschwung in die Geisterwelt. Körperliche Uebungen und Reinigungen sind nothwendige Vorbereitungen dazu. — Dies sind im Kurzen die Grundzüge eines Systems, welches damals vom Oriente aus sich mächtig über den Occident, zunächst über Kleinasien ausbreitete. Es waren wohl zunächst J u d e n christen, welche dieses System aufgriffen und mit den Ideen des Christenthums in Verbindung zu setzen suchten. In einem Lande wie Phrygien, wo die Neigung zum Magischen und Mystischen von jeher so sehr vorherrschte, mußte es natürlich großen Anklang

finden. Daß nun der Apostel bei der Abfassung unsers Briefes ein derartiges philosophisches System vor Augen hat, erhellt ganz deutlich aus verschiedenen Aeußerungen, welche im Laufe des Briefes vorkommen. Wir werden darauf am besten im Fortgange der Erklärung hinweisen.

3. Ueber die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes an die Kolosser ist in der Einleitung zu dem Briefe an die Epheser (S. 12 f.) schon das Nöthige gesagt. Es ist dort dargethan, daß der Brief an die Kolosser in der ersten Zeit der römischen Gefangenschaft des h. Paulus, also etwa um das Jahr 61 oder 62 n. Chr., zugleich mit den beiden Briefen an die Epheser und an Philemon verfaßt und durch Tychikus überbracht wurde. — Was dann die Aechtheit des Briefes angeht, so ist diese durch Zeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten so beglaubigt (vgl. Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons von Kirchhofer S. 207 ff.), daß sie von einer gründlichen und unbefangenen Kritik nie bezweifelt worden ist. Auf die Bedenken, welche die neuere protestantische Hyperkritik gegen den paulinischen Ursprung dieses Briefes erhoben hat, sich ernstlich einzulassen, hieße dieser zu viel Ehre erweisen. Die Erdichtung eines solchen Briefes, wie der unsrige ist, würde bewundernswerther sein, als seine Originalität; und schon sagt in dieser Hinsicht Erasmus (Annot. ad Col. 4, 16) von unserm Briefe: Non est cuiusvis hominis, Paulinum pectus effingere; tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus (vgl. Einl. zum Br. an die Eph. S. 4 ff.).

4. Was endlich den Inhalt und die Eintheilung des Briefes an die Kolosser angeht, so zerfällt derselbe, wie die meisten übrigen Briefe des Apostels, in zwei Haupttheile, in einen dogmatischen und in einen paränetischen Theil. Der erste Theil, Kap. 1, 1 — 2, 23, handelt von dem Geheimniß der Erlösung in Christo: Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, Schöpfer der ursprünglichen Welt und darum auch Erlöser der gefallenen Kreatur, hat durch seinen Kreuzestod die Sündenschuld getilgt und Alle, Juden sowohl als Heiden, in sich zu einer höhern Einheit vereinigt. Dieses Geheimniß, von Ewigkeit her in Gott beschlossen, in der Fülle der Zeit in Christo geoffen=

bart und von Paulus, dem erwählten Apostel des Herrn, verkündet, schließt alle Schätze wahrer Weisheit und ächter Erkenntniß in sich. Aber den Eingang in dasselbe öffnen wir uns nur durch demüthigen, festen Glauben, durch beharrliche Hoffnung und thätige Liebe, nicht durch bloß menschliche Spekulationen, nicht durch schwärmerische Magie und erträumten Verkehr mit der Geisterwelt, auch nicht durch eine bloß körperliche Ascese. — Der zweite Theil, K. 3, 1 — 4, 18, enthält sittliche Ermahnungen und Vorschriften für alle Christen überhaupt und für einzelne Stände insbesondere, und schließt mit persönlichen Nachrichten, Aufträgen und Grüßen.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 2, 23.)

§. 1. Danksagung und Fürbitte. Christus der Gottmensch und Erlöser.

1, 1 — 29.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße beginnt der Apostel sein eigentliches Schreiben, ähnlich wie den Brief an die Ephesier, mit einer Danksagung gegen Gott für den Glauben und die Liebe seiner Leser, worüber er durch Epaphras Nachricht erhalten hatte. Er versichert sie dann seiner Fürbitte bei Gott, damit sie immer mehr erkennen mögen das große Heil, welches ihnen in Christo zu Theil geworden, in Christo, der da ist wahrer Gott und wahrer Mensch in Einer Person, der Schöpfer und Erlöser der ganzen Welt. Dieses Heils in Christo werden sie aber nur dann theilhaft, wenn sie standhaft verharren im Glauben an das Evangelium, für welches er, Paulus, arbeitet und kämpft.

V. 1 f. Der einleitende Gruß stimmt fast ganz mit dem Ephes. 1, 1. 2 überein; nur fügt Paulus hier, wie Philem. V. 1, Phil. 1, 1, den Timotheus hinzu. Dieser befand sich also damals bei ihm in Rom, und war vielleicht der Schreiber dieses Briefes, da Paulus nach 4, 18 nur den Schlußgruß eigenhändig hinzufügte. (Ueber Timotheus s. Einl. in die Pastoralbriefe.) — Statt des gewöhnlichen *ἐν Κολοσσαῖς* haben Lachmann und Tischendorf nach Codd. ABCK und vielen andern Handschriften, mehreren Versionen und Vätern *ἐν Κολασσαῖς* aufgenommen. Letztere LA. scheint hier die richtigere zu sein. Obgleich nämlich der eigentliche Name der Stadt *Κολοσσαί* war, so war wahrscheinlich im gewöhnlichen Gebrauche die Form *Κολασσαί* die üb=

lichere. — τοῖς ἁγίοις ist nicht als Adjektivum zu ἀδελφοῖς zu ziehen, sondern substantivisch zu fassen: „den in Kolossä befindlichen Heiligen und gläubigen Brüdern in Christo." — Hinter ἡμῶν lesen mehrere Handschriften mit der gedruckten Vulgata das in den übrigen Briefen gewöhnliche καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da aber dieser Zusatz in vielen Codd. und auch in den meisten Handschriften der Vulgata fehlt, so ist er von Tischendorf gestrichen und von Lachmann als verdächtig eingeklammert. — Ueber χάρις κ. τ. λ. vgl. zu Röm. 1, 7.

V. 3 ff. In den folgenden Worten des Dankes gegen Gott für das Glaubensleben der Kolosser gibt sich recht das liebende und für das wahre Wohl der Gläubigen besorgte Herz des Apostels kund (vgl. Röm. 1, 8 ff. 1. Kor. 1, 4 ff.): „Wir danken Gott dem Vater unsers Herrn Jesu Christi immerdar für euch bittend, indem wir gehört haben von eurem Glauben in Christo Jesu und von der Liebe, welche ihr habt gegen alle Heilige" d. i. Gläubige. Den Plural εὐχαριστοῦμεν kann man auf Paulus und Timotheus zusammen, aber auch auf Paulus allein beziehen, da der Apostel häufig in seinen Briefen den Plural gebraucht, wo er offenbar nur sich allein im Auge hat. Das πάντοτε gehört zu εὐχαριστοῦμεν und nicht zu προσευχόμενοι. So oft Paulus für die Kolosser bittet, mischt sich in sein Gebet auch Dank gegen Gott für ihren Glauben, von dem er durch Epaphras (vgl. V. 8) gehört hat. Der Glaube aber setzt in eine wesenhafte Verbindung und Gemeinschaft mit Christo; durch den Glauben sind sie Christo einverleibt, in ihm wurzelnd; daher ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, was nicht mit εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν zu verwechseln ist. Soll aber der Glaube in eine lebendige Verbindung mit Christo setzen, so muß es die fides charitate formata, der in Liebe lebendige Glaube sein. Und die christliche Liebe äußert sich zunächst als Bruderliebe, die Keinen ausschließt; daher ἀγάπην εἰς πάντας τοὺς ἁγίους (vgl. Eph. 1, 15). — V. 5, Das διὰ τὴν ἐλπίδα ist nicht mit Vielen auf εὐχαριστοῦμεν zu beziehen, sondern schließt sich an das unmittelbar vorhergehende ἣν ἔχετε... an: „Wegen der

Hoffnung, die euch aufgehoben ist im Himmel, die ihr im Voraus vernommen im Wahrheitsworte des Evangeliums." Der Apostel stellt hier die Liebe dar als bedingt durch die Hoffnung der Seligkeit. Dies hätten wohl beachten sollen jene übertriebenen Asceten und Mystiker, die da wollten, der Mensch solle in seinem Thun und Lassen sich gar nicht bewegen lassen von der Rücksicht auf den dereinstigen Lohn, und welche behaupteten, die Liebe zu Gott und dem Nächsten höre auf rein zu sein, und sei nur eine verfeinerte Selbstsucht, wenn sie die Hoffnung der Seligkeit zu ihrem Motive habe. Es ist dies eine Behauptung, welcher eine ganz unrichtige Vorstellung von der christlichen Hoffnung zum Grunde liegt. *ἐλπίς* ist hier nicht die subjektive, sondern wie aus dem Zusatze *τὴν ἀποκειμένην ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hervorgeht, die objektive Hoffnung, der Gegenstand der Hoffnung d. i. die ewige Seligkeit (vgl. Röm. 8, 24). — Das Dasein einer solchen himmlischen Hoffnung kann aber der Mensch nicht aus sich selbst erschließen; er vernimmt es im Voraus (*προ* in *προηκούσατε*) d. i. vor der Erlangung und wird dessen unfehlbar gewiß durch das Wort der Wahrheit d. i. das Evangelium. Der Genitiv *τοῦ εὐαγγελίου* ist Genitiv der Apposition.

V. 6 ff. Wir lesen nach der Vulgata und den bewährtesten Zeugen mit Tischend.: *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, καὶ ἔστιν…* und nicht mit Lachm.: *κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον…* Also: „Welches zu euch hingelangt ist, so wie es auch in der ganzen Welt (vorhanden ist) und es ist Frucht tragend und wachsend (in der ganzen Welt), so wie es auch in euch (Frucht trägt und wächst) von dem Tage an, da ihr vernommen und erkannt habt die Gnade Gottes in Wahrheit." *παρεῖναι εἴς τινα* heißt eigentlich: „vorhanden sein zu Jemanden hin" d. i. zu Jemanden gekommen sein. Das *παρόντος* steht im Gegensatze zu dem vorhergehenden *ἀποκειμένην*: Wenn auch der Gegenstand der Hoffnung, die Seligkeit, noch fern ist, so ist doch das Evangelium und damit auch der Glaube in ihnen vorhanden. Der Glaube aber als die Substanz der zu hoffenden Dinge faßt den Gegenstand der Hoffnung

im Keime bereits in sich (vgl. zu Hebr. 11, 1). In dem Zusatze καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ scil. πάρεστιν drückt der Apostel die Universalität des Christenthums aus den damaligen Irrlehrern gegenüber, welche dasselbe entweder in ein Philosophem aufzulösen suchten, oder es als ein sublimirtes Judenthum, also bloß für die Juden bestimmt, betrachteten. Zugleich will er hierdurch seinen Lesern die große und segensreiche Gemeinschaft fühlbar machen, in welcher sie durch das Evangelium stehen. Der Ausdruck ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ darf daher nicht mit Estius als eine bloße Hyperbel gefaßt oder mit Andern bloß vom römischen Reiche verstanden werden; denn wenn auch, als Paulus diese Worte schrieb, faktisch das Evangelium noch nicht allgemein verbreitet war, so hatte es doch den Zweck und auch die Kraft, die ganze Welt zu durchdringen und zu erfüllen. — Das ewige Wahrheitswort, das Evangelium, ist aber nicht bloß in der Welt vorhanden, sondern es trägt auch Früchte, und hat die Tendenz, sich immer weiter auszubreiten. Das Wort des Evangeliums gleicht ja, wie unser Heiland sagt, einem Samenkorn, welches hundertfältige Frucht bringt, wenn es in einen guten Boden fällt; es ist gleich einem Senfkörnlein, welches schnell zu einem großen Baume wächst (Matth. 13, 8. 31 ff.). Das καρποφορεῖσθαι ist auf das intensive, das αὐξάνεσθαι auf das extensive Wachsen zu beziehen; ersteres geht auf die Wirkung des Evangeliums im innern Leben, letzteres auf das Verbreitetwerden desselben nach Außen. — Mit den Worten καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν ertheilt der Apostel den Kolossern indirekt ein Lob, theils um sie zum weitern Fortschritt zu ermuntern, theils um sich geneigtes Gehör für das Folgende zu verschaffen. Er versteht dann unter χάρις τοῦ θεοῦ den ganzen Inbegriff von Gnade und Wahrheit, welche uns von Gott in Christo geschenkt ist. Diese χάρις muß zuerst gehört und im Glauben aufgenommen werden, ehe sie wahrhaft erkannt werden kann. Das ἐν ἀληθείᾳ ist auf ἐπέγνωτε zurück zu beziehen: die Erkenntniß vom Christenthum, welche die Kolosser empfangen haben, ist eine wahre und ächte im Gegensatze zu der falschen und unächten Erkenntniß, welche die Irrlehrer ihnen bieten. — V. 7. Das καθὼς bezieht

sich auf ἐν ἀληθείᾳ zurück: „Sowie (nämlich: in Wahrheit) ihr sie (die χάρις τοῦ θεοῦ) vernommen habt vom Epaphras, unserm geliebten Mitknechte, welcher ist ein treuer Diener Christi für euch." Mit diesen Worten bestätigt der Apostel die Lehre des Epaphras und nimmt ihn gegen die Verdächtigungen der Irrlehrer in Schutz. Die Apostel waren die Träger und Inhaber der reinen in Christo geoffenbarten Wahrheit, ihnen war das ganze depositum fidei übergeben; welchen sie also als Lehrer anerkannten, der war legitim, welchen sie nicht anerkannten, der war ebendadurch von der Gemeinde ausgeschlossen. Denn der Heiland hatte zu ihnen gesprochen: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich"; und „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Die Kirche ist also wesentlich eine apostolische. Uebrigens ist Epaphras nicht zu verwechseln mit Epaphrodit, dem Lehrer der Philipper (vgl. Phil. 2, 25). Da der Apostel ihn hier „einen treuen Diener für euch" nennt, so war er wahrscheinlich der Gründer der Gemeinde in Kolossä. In dem gleichzeitigen Briefe an Philem. V. 23 nennt er ihn seinen „Mitgefangenen"; derselbe war also damals bei Paulus im Gefängnisse. — V. 8. „Welcher (Epaphras) uns auch kundgethan eure Liebe im Geiste." Mit Recht versteht hier der h. Chrysostomus unter ἀγάπη die Liebe der Kolosser zu Paulus, und der Apostel nennt diese eine Liebe „im Geiste", um sie als eine durch den h. Geist entzündete zu bezeichnen, und von der bloß natürlichen Liebe zu unterscheiden.

V. 9. Diese Liebe der Kolosser zu ihm war für den Apostel ein neues Motiv, für den geistigen Fortschritt seiner Leser zu bitten. Er nimmt deshalb mit διὰ τοῦτο die V. 3 schon ausgesprochene Bitte wieder auf, und erklärt nun, um was er für sie bitte: „Deshalb (weil eure Liebe zu uns durch Epaphras uns kundgethan) hören auch wir von dem Tage an, wo wir es gehört haben, nicht auf für euch zu beten und zu bitten, daß ihr möget erfüllet werden mit der Erkenntniß seines Willens in jeglicher christlichen Weisheit und Einsicht." Der Apostel spricht hier von einem Er-

erfülltwerden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens, denn die wahre und lebendige christliche Erkenntniß ist nicht das Produkt einer bloßen Verstandesthätigkeit, nicht etwas Angelerntes, sondern es ist eine höhere Gabe Gottes und somit etwas Wesenhaftes. — Durch den Genitiv τοῦ θελήματος wird diese Erkenntniß als eine praktische charakterisirt im Gegensatze zu der unfruchtbaren theoretischen Erkenntniß, welche die Irrlehrer erstrebten. Das ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ gibt den Modus, wie jenes Erfülltwerden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens hergestellt werden müsse, nämlich: durch Mittheilung jeglicher Weisheit und Einsicht. Diese Mittheilung geschieht aber durch den h. Geist; daher πνευματικῇ, „vom h. Geiste herrührend" (vgl. Eph. 1, 3; 5, 19). Das Wort σύνεσις ist gleichbedeutend mit φρόνησις und dem latein. prudentia, wohingegen σοφία das latein. sapientia ist (vgl. zu Eph. 1, 8).

V. 10 ff. Aus der wahren praktischen Erkenntniß Gottes und seines h. Willens folgt von selbst ein Wandel, der des Herrn würdig ist, und sein Wohlgefallen zum Ziele hat. Daher: „Um zu wandeln würdig des Herrn zu allem Wohlgefallen d. i. um ihm in allen Stücken wohlgefällig zu sein (das Ziel alles ächt christlichen Wandels), in jeglichem guten Werke fruchtbringend und wachsend zur Erkenntniß Gottes." Das ὑμᾶς, welches Einige hinter περιπατῆσαι lesen, ist nicht hinreichend verbürgt. Statt εἰς τὴν ἐπίγνωσιν hat Lachmann, aber wohl mit Unrecht, den bloßen Dativ τῇ ἐπιγνώσει aufgenommen. Die Nominative der folgenden Participia καρποφοροῦντες κ. τ. λ. beziehen sich auf das logische Subjekt von περιπατῆσαι. Eine solche Construktion ist beim Paulus häufig. Vgl. zu Eph. 4, 3. — Der des Herrn würdige, und sein Wohlgefallen als Ziel sich vorsteckende Wandel bringt also 1) Früchte guter Werke; und er thut dies ebenso natürlich, wie ein guter Baum gute Früchte bringt. Er führt 2) zum Wachsthum in der Erkenntniß Gottes; denn Wollen und Erkennen stehen beim Menschen in der innigsten Wechselwirkung; in welchem Maaße der Mensch an heiligem Wandel zunimmt, in dem=

selben Maaße nimmt er auch in der Erkenntniß Gottes zu; ohne tugendhaften Wandel ist keine wahre Gotteserkenntniß möglich. — V. 11. Ein solcher Wandel führt 3) zur geduldigen Ertragung der Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens: „In aller Kraft gekräftigt vermöge der Macht seiner Herrlichkeit (d. i. vermöge der seiner Herrlichkeit und Majestät eigenen Macht) zu aller Standhaftigkeit und Langmuth mit Freude." Die Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens so zu ertragen, wie er soll, das vermag der Christ nicht aus eigener natürlicher Kraft, sondern er bedarf dazu der fortwährend stärkenden Gnade Gottes. Der Christ soll aber die Leiden nicht mit kopfhängerischem Mißmuthe erdulden, sondern „mit Freude", weil er in denselben den Willen Gottes erkennen soll. Estius, Lachmann, Tischendorf u. A. ziehen *μετὰ χαρᾶς* zu dem folgenden Particip *εὐχαριστοῦντες*, wodurch im Wesentlichen der Sinn nicht verändert wird. — V. 12. „Danksagend dem Vater, der uns (berufen und) fähig gemacht hat zum Antheile am Erbe der Heiligen im Lichte." Lachmann hat nach Cod. B: *τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι*. Allein *καλέσαντι* ist wahrscheinlich ein Glossem, wenngleich ein ganz richtiges. — Die Leser sollen also mit Dank für ihre Berufung zum Christenthume und für die dadurch bewirkte Befähigung zur Theilnahme an dem ewigen Erbtheile ihre Leiden ertragen. Die Heiligen nämlich d. i. die Gläubigen haben ein Erbtheil, *κλῆρος* (נַחֲלָה), von welchem jeder Einzelne seinen besondern Theil, *μερίς* (חֵלֶק), erhält. Dieser ganzen Ausdrucksweise liegt eine Parallele mit dem Lande Kanaan, dem irdischen Erbe Israels, zum Grunde, in welchem auch jeder Israelit seinen Theil hatte. Um aber das Erbtheil der Christen dem irdischen Erbtheile der Israeliten entgegenzusetzen, fügt der Apostel hinzu: *ἐν φωτί*. Das Erbtheil der Israeliten war hier auf Erden, wo Sünde, also Dunkel und Finsterniß herrschte; die Gläubigen aber haben ihr Erbtheil zu erwarten im Lichte der reinen Seligkeit. Daß das *ἐν φωτί* so bezogen und gefaßt werden müsse, und nicht mit *ἱκανώσαντι* („der uns fähig gemacht hat durch das Licht", Meyer) verbunden werden dürfe, zeigt das Folgende V. 13 f.: „Der uns

errettet hat aus der Gewalt der Finsterniß (d. i. aus dem Reiche des Satans, des Fürsten der Finsterniß, wie der Gegensatz zum Reiche Christi zeigt) und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe." Der Ausdruck „Sohn seiner Liebe" findet sich im N. T. nur hier. Paulus wählt gerade diesen stärkern Ausdruck statt des gewöhnlichen: „geliebter Sohn", um den Gegensatz des Reiches Christi, der Kirche, zum Reiche der gottverhaßten Finsterniß recht hervorzuheben. Die Errettung aus der Macht der Finsterniß ist die negative Seite, die Versetzung aber in das Reich des Sohnes seiner Liebe, wodurch wir selbst Kinder Gottes werden, die positive Seite der Erlösung. Die Vorbedingung nun zu dieser Versetzung in das Reich Christi ist die Versöhnung; daher V. 14: „in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden." *ἐν ᾧ* d. h. in dessen Person. Man beachte auch das Präsens *ἔχομεν*: Christus ist für uns die fortwährende Quelle der Erlösung und Sündenvergebung. Der Zusatz *διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*, den die recepta hinter *τὴν ἀπολύτρωσιν* hat, und den auch unsere Vulgata aufgenommen, ist sehr wenig beglaubigt. Er fehlt in den meisten griechischen und lateinischen Handschriften, und ist wahrscheinlich aus der ganz ähnlichen Stelle Eph. 1, 7 hier eingeschaltet. Uebrigens ist *τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* erklärende Apposition zu *τὴν ἀπολύτρωσιν*.

V. 15 ff. In den jetzt folgenden wichtigen Versen charakterisirt der Apostel, ohne Zweifel mit fortwährender Rücksicht auf die Irrlehrer in Kolossä, die Person Christi. Neben Eph. 1, 20—23, Phil. 2, 6—11 bildet diese Stelle die Hauptstelle, woraus wir die Lehre des Weltapostels von der Person Christi kennen lernen; sie enthält eine vollständige Christologie, ist somit für die Dogmatik von der höchsten Wichtigkeit. Wir können in derselben zwei Theile unterscheiden, die auch äußerlich angedeutet werden durch die beiden Begründungssätze *ὅτι ἐν αὐτῷ*... V. 16 und V. 19, durch welche die beiden vorhergehenden Aussagen V. 15 und V. 18 als die eigentlichen Hauptsätze der Rede sich darstellen. Der erste Theil V. 15—17 stellt Christum dar als Gott in seinem Verhältnisse zum Vater und zur Welt; der

zweite V. 18—20 schildert Christum als Gottmenschen, als welcher er ist das Haupt der Kirche, der Erlöser der Menschheit, der zweite Adam. — Paulus sagt nun hier zuerst von Christo: „Welcher ist Ebenbild Gottes des Unsichtbaren.“ Wenn es Phil. 2, 6 von Christo heißt, er sei „in der Gestalt Gottes“, oder wenn Hebr. 1, 3 der Sohn genannt wird „der Abglanz der Herrlichkeit und der Abdruck der Wesenheit Gottes“, und hier von ihm als einem Bilde Gottes die Rede ist, so bezeichnen alle diese Ausdrücke zuletzt dasselbe; es sind bildliche Ausdrücke hergenommen aus der Sinnenwelt, um das geheimnißvolle Verhältniß der beiden ersten göttlichen Personen, soweit es für uns angeht, zu bezeichnen. Wie nämlich der Mensch in dem Bilde, welches der Spiegel von ihm zurückwirft, sich selbst seiner äußern Gestalt nach schaut, wie er in diesem Bilde, welches von ihm selbst ausgeht, sich selbst gegenständlich wird, so ist es vergleichungsweise auch in der Gottheit. Der Sohn ist das Bild, worin der Vater sich selbst schaut; aber wie Alles in der Gottheit real und wesenhaft und Nichts bloß äußere Form ist, so ist auch dieses Bild Gottes ein wesenhaftes, ein die ganze Fülle des göttlichen Wesens in sich tragendes. Der Apostel sagt aber mit Nachdruck: „Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren“, und es fragt sich, was hier das Epitheton *ἀοράτου* bezeichnen soll? Die meisten Interpreten beziehen diesen Ausdruck bloß auf das Verhältniß Gottes zur Kreatur. Dann ergäbe sich der Sinn: Der für uns absolut unsichtbare Gott hat uns im Sohne ein Wesensgleiches Bild von sich gegeben, im Sohne sich uns offenbart, ist in ihm uns sichtbar geworden. In diesem Sinne gefaßt stände diese Stelle parallel mit Joh. 1, 18: „Gott hat Niemand je gesehen; der eingeborne Sohn, der da ist im Schooße des Vaters, der hat es uns erklärt.“ Und Joh. 15, 45: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.“ Allein ohne Zweifel müssen wir hier eine Stufe höher steigen, und dürfen wir diesen Ausdruck *ἀόρατος* nicht bloß auf die Offenbarung Gottes ad extra, sondern müssen ihn auch auf die Offenbarung Gottes ad intra beziehen. Hätte nämlich die Gottheit sich von Ewigkeit her nicht zur Dreipersönlichkeit entfaltet, schaute

der Vater sich nicht ewig selbst im Sohne durch den h. Geist, so wäre Gott sich selbst ewig unsichtbar geblieben, wäre nie, wenn wir so sagen dürfen, zum Selbstbewußtsein gekommen; er wäre, wie die Philosophen der damaligen Zeit sagten, τὸ ὄν, und nicht der persönliche Gott, ὁ ὤν. Der Sohn aber als die Uroffenbarung Gottes vor sich selbst, ist eben deshalb auch das Princip aller Offenbarung Gottes ad extra; er ist das Urwort, worin Gott von Ewigkeit sich selbst ganz und wesentlich aussprach, und welches alle folgenden Worte d. h. Offenbarungen Gottes in der Zeit in sich schloß. [1]) Auch Philo und mit ihm wahrscheinlich auch die Irrlehrer in Kolossä nannten den göttlichen λόγος ein „Ebenbild Gottes", insofern er ihnen der Inbegriff, die Summe der göttlichen Emanationen oder Ideen war, und in welchem wie in einem Bilde die göttliche Natur sich abspiegelte. Der Weltapostel bedient sich hier der Ausdrücke der Philosophen, um ihre Ideen zu berichtigen. — Der Sohn Gottes wird ferner genannt: „Erstgeborener jeder Kreatur." Gewöhnlich übersetzt man: „Erstgeborener der ganzen Schöpfung"; und allerdings kommt πᾶς ohne Artikel bisweilen im Sinne von „ganz" vor (vgl. Eph. 2, 21). Allein hier liegt gar kein Grund vor, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abzugehen. Auch die Vulgata hat: primogenitus omnis creaturae, und nicht: totius creaturae. — Wiederum nennt auch Philo in seiner pantheistischen Emanationslehre den Logos τὸν πρωτόγονον π. κτ., und die Arianer urgirten besonders diesen Ausdruck Pauli, um zu beweisen, daß der Sohn Gottes nicht von gleicher Wesenheit mit dem Vater sei. Der Sohn Gottes, sagten sie, könnte nicht der Erstgeborne der Schöpfung genannt werden, wenn er nicht selbst mit zur Schöpfung gehörte, also selbst ein Geschöpf wäre, ebensowenig wie er

[1]) „Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniß und durchsiehet sich selber im klaren Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens, und dann von dem bloßen Verstehen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit; er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit, und ist ausgehend in persönlichem Unterschied. Also gebt er in sich und bekennet sich selber, und gehet dann aus sich selber in ein Gebären seines Bildes, das er da bekannt und verstanden hat in persönlichem Unterscheid." Tauler, erste Pred. auf Weihn.

gleich V. 18 der „Erstgeborene aus den Todten" könnte genannt werden, wenn er nicht mit zu den Todten gerechnet würde. Christus sei der πρωτότοκος, die Schöpfung der δευτερότοκος, er stehe also an der Spitze aller Geschöpfe, sei aber selbst ein Geschöpf. Allerdings kann dieser Ausdruck, bloß grammatisch genommen, so verstanden werden; allein fassen wir den Zusammenhang unserer ganzen Stelle ins Auge, so unterliegt es keinem Zweifel, daß der h. Paulus hier πρωτότοκος πάσης κτίσεως in einem andern Sinne gefaßt wissen will. V. 16 und 17 nämlich wird alles Erschaffene als in absoluter Abhängigkeit von ihm, dem Sohne Gottes, dargestellt; also kann dieser unmöglich selbst als der Stufenleiter der Geschöpfe angehörig betrachtet werden. Wir müssen uns also nach einer andern Erklärung umsehen, und diese ergibt sich auch leicht, wenn wir nur mit den ältesten Kirchenvätern und Exegeten den Genit. πάσης κτίσεως von dem πρῶτος in πρωτότοκος abhängig sein lassen, diesen Superlativ aber im Sinne des latein. Comparativs fassen, mit andern Worten: wenn wir den Genitiv πάσης κτίσεως nicht als Genitiv der Kathegorie, sondern als Genitiv der Vergleichung nehmen (vgl. Joh. 1, 15. 30. Matth. 21, 28. 36. Apstg. 1, 1, wo überall πρῶτος in der Bedeutung von πρότερος steht). Dann haben wir: Der Ehererzeugte als jedwedes Geschöpf d. i. der vor allen Kreaturen Erzeugte = πρωτότοκος πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, wie Justin M. den Logos nennt. So Theodoret, der bemerkt, der Sohn Gottes werde hier πρωτότοκος π. κτ. genannt: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Ist der Sohn Gottes aber vor der ganzen Schöpfung erzeugt, dann ist er von Ewigkeit erzeugt, da mit der Schöpfung erst die Zeit, als die nothwendige Form alles dessen, was außer Gott da ist, wurde. Der Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως bezeichnet also dasselbe, als was der Apostel gleich V. 17 sagt: αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, und was Joh. 1, 1 ausdrückt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Daß dies der Sinn des Ausdrucks sei, zeigt der folgende V. 16, wo Paulus das πρωτότοκος πάσης κτίσεως begründend und erläuternd fortfährt: „Denn in ihm wurde erschaffen das All."

Zu beachten ist hier besonders das ἐν αὐτῷ, welches nicht mit dem h. Chrysostomus u. A. in dem Sinne von δι' αὐτοῦ zu fassen ist. Der Sohn Gottes nämlich ist der λόγος, das Urwort, welches Gott von Ewigkeit sprach, und immerdar spricht und in alle Ewigkeit sprechen wird. In diesem Einen Urworte Gottes sind alle Offenbarungen Gottes in der Zeit enthalten; alle Offenbarungen Gottes nach Außen sind gleichsam nur einzelne Laute und Silben dieses Einen Urwortes. Eine solche Offenbarung Gottes ad extra ist nun auch die Schöpfung, die Welt, welche mithin ihrer Idee nach von Ewigkeit her im Logos vorhanden ist, und deshalb auch durch ihn in die Wirklichkeit trat. Vgl. das πάντα δι' αὐτοῦ (scil. λόγου) ἐγένετο Joh. 1, 3. [1]) Mit andern Worten: Die äußere sichtbare Welt (der κόσμος αἰσθητός des Philo), wie sie in der Zeit durch das Schöpfungswort Gottes hervortrat, ist nur eine sichtbare Darstellung der ewigen Ideen in Gott. Der ganze Complex dieser ewigen Ideen, die der äußern Welt zu Grunde liegen (der κόσμος νοητός des Philo), ruht im Logos, ist mit dem Urworte zugleich ausgesprochen. Der Logos enthält die Summe der Urtypen, von denen die irdischen Dinge nur Abbilder sind. Daher nennt auch Philo, nur wieder im pantheistischen Sinne, den göttlichen Logos: κόσμος νοητός, ἀρχέτυπος ἰδέα, ἀρχέτυπον, ἰδέα τῶν ἰδεῶν. — Das Verbum κτίζειν drückt im N. T. ganz wie das alttestamentliche בָּרָא das ursprüngliche Hervorbringen, „schaffen", niemals bloß das Einrichten des Vorhandenen aus. τὰ πάντα bezeichnet die Totalität alles dessen, was außer Gott vorhanden ist, die Welt. Diese wird dann in den folgenden Worten: „Das, was im Himmel, und das, was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare", in ihre zwei Hauptbestandtheile zerlegt. Das Unsichtbare wird endlich näher specificirt durch Nennung von vier Engelchören: „Seien es Throne oder

[1]) „Die Meister sprechen von dem ewigen Wort: Gott sprach nie ein Wort mehr, denn eins, und dasselbe ist noch ungesprochen. Das soll man also verstehen: Das ewige Wort ist das Wort des Vaters, und ist sein eingeborner Sohn, unser Herr Jesus Christus. In dem hat er gesprochen alle Kreaturen, ohne Anfang und ohne Ende." Tauler, zweite Predigt auf Christmeß.

Herrschaften oder Mächte und Gewalten." Daß diese vier Ausdrücke Geisterordnungen bezeichnen sollen, gibt der ganze Zusammenhang deutlich zu erkennen. Der θρόνοι geschieht im N. T. nur hier Erwähnung (über die verschiedenen Engelordnungen vgl. zu Eph. 1, 21). Ob auch in diesen Worten eine Polemik gegen die damaligen Irrlehrer enthalten sei, und ob diese vielleicht die Engel über Christum setzten, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ist aber wahrscheinlich. — Das Folgende: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ — τῆς ἐκκλησίας ist nicht mit Lachmann in Parenthese einzuschließen, so daß ὅς ἐστιν ἀρχή V. 18 sich unmittelbar an V. 16 anschlösse; vielmehr schließt mit ἐξουσίαι der Begründungssatz (ὅτι), und es ist hier mit Tischendorf ein Punkt zu setzen. Mit τὰ πάντα hebt dann ein neuer Satz an, in welchem das als feierliche Rekapitulation an die Spitze gestellte τὰ πάντα und καὶ αὐτός einander entsprechen; daher darf nach ἔκτισται nur ein Komma stehen. Also: „Das All ist durch ihn und für ihn erschaffen, und er selbst ist vor Allem, und Alles besteht in ihm." Wie der Sohn, als das ewige Urwort, die ewigen Ideen aller Dinge, den κόσμος νοητός, in sich faßt, so treten alle Dinge in der Schöpfung als κόσμος αἰσθητός durch ihn hervor, werden erschaffen durch ihn, δι' αὐτοῦ. Denn er ist wie das Princip der innern Selbstoffenbarung Gottes so auch das Princip aller Offenbarungen Gottes nach Außen. Als der Schöpfer aller Dinge ist er aber auch das Ziel derselben. Alles ist erschaffen zu ihm hin, εἰς αὐτόν, kehrt in seiner Vollendung zu ihm, als seinem letzten Ziele, wieder zurück. Röm. 11, 36 wird von Gott gesagt: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, und es wird durch die drei Präpositionen ἐκ, διά und εἰς das Verhältniß der Kreatur zu den einzelnen Personen in der Gottheit angedeutet. Die Kreatur hat ihr Sein aus dem Vater als dem Urgrunde (ἐξ αὐτοῦ); sie hat ihr Dasein durch den Sohn als vermittelnde Ursache (δι' αὐτοῦ), und sie hat ihr Ziel im h. Geiste als dem Vollender (εἰς αὐτόν). Wenn nun hier der Sohn als das Ziel der Schöpfung bezeichnet wird, so widerspricht dies dem dort Gesagten durchaus nicht.

Denn da der h. Geist die Kreatur nur dadurch vollendet, daß er dieselbe durch den Sohn zum Vater zurückführt, so kann von jeder der drei göttlichen Personen gesagt werden, sie sei das Ziel der Kreatur, die Kreatur sei *εἰς αὐτόν*. Aber nur dem Vater allein kommt das *ἐξ αὐτοῦ*, und nur dem Sohne allein das *δι᾽ αὐτοῦ* zu. — In dem *καὶ αὐτός* stellt der Apostel dem geschaffenen Objekte (*τὰ πάντα* V. 16) das schaffende Subjekt gegenüber: und er selbst, durch welchen und für welchen Alles erschaffen ist, hat eine frühere Existenz als Alles, ist vor Allem. Ist der Sohn Gottes aber vor allem Erschaffenen, dann ist er auch vor aller Zeit; denn die Zeit wurde erst mit der Schöpfung. Vor aller Zeit war aber nur die Ewigkeit. Durch dieses *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων* wird unsre Erklärung des *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* V. 15 hinreichend als die einzig richtige bestätigt. — Und alle Kreatur ist nicht bloß durch den Sohn (*δι᾽ αὐτοῦ*) ins Dasein gerufen, und strebt nicht bloß zu ihm als ihrem Endziele zurück (*εἰς αὐτόν*), sondern hat auch in ihm ihren gegenwärtigen Bestand (*ἐν αὐτῷ συνέστηκε*) d. h. er ist der Erhalter der Welt, und diese Erhaltung ist als eine fortgehende Schöpfung zu betrachten. Aehnlich Hebr. 1, 3, wo es von dem Sohne heißt: „Er trägt Alles in dem Worte seiner Kraft." — Auffallend ist es, daß die Vulgata *πάντων* als Masculinum faßt: et ipse est ante omnes, da doch ein Neutrum vorhergeht und nachfolgt.

V. 18. Hier beginnt der Apostel den zweiten Theil seiner Exposition, indem er Christum, den Sohn Gottes, als Gottmenschen in seinem Verhältnisse zur Kirche und zur ganzen Kreatur überhaupt schildert. Ohne Zweifel hat auch dieser Theil eine polemische Tendenz gegen die Irrlehre in Kolossä, und ist wahrscheinlich direkt gegen die übertriebene Engelverehrung (vgl. 2, 18) gerichtet, indem die Irrlehrer Christum in seiner Würde als Haupt der Gemeinde gegen die Engel herabzusetzen suchten: „Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche, welcher ist Anfang, Erstgeborener aus den Todten, damit er in allen Stücken die erste Stelle einnehme." Der Relativsatz *ὅς ἐστιν*... begründet den vorhergehenden und zeigt,

in wiefern Christus Haupt der Kirche sei; ὅς ist also = quippe qui. — Wir werden die einzelnen Ausdrücke, welche der Apostel hier von Christo gebraucht, am besten verstehen, wenn wir Christum in fortwährender Parallele mit Adam setzen. Und wir dürfen dies; denn Christus steht in seiner verklärten Menschheit ganz genau in demselben Verhältnisse zu dem aus ihm wiedergeborenen Menschen, in welchem Adam zu dem leiblich aus ihm geborenen Menschen steht. Wie nun 1) Adam als der Urmensch das Haupt der ganzen Menschheit ist, jeder einzelne Mensch seiner leiblichen Seite nach nur ein Bruchtheil von Adam, gleichsam nur ein Glied seines Leibes ist, so ist Christus in seiner verklärten menschlichen Natur das Haupt der erlöseten Menschheit, der Kirche. Die ganze erlösete Menschheit bildet seinen Leib, und jeder Einzelne ist ein Glied desselben. Vgl. 1. Kor. 12, 12 ff., wo dieser Gedanke weiter ausgeführt wird; ferner Eph. 1, 23 u. a. St. Wie aber 2) Adam nur deshalb das Haupt der ganzen Menschheit ist, weil er die ἀρχή, das principium, der Stammvater derselben ist, er die ganze Menschheit dem Keime nach in sich faßte, so ist auch Christus nur deshalb das Haupt der wiedergeborenen Menschheit, weil er zugleich der Stammvater, die ἀρχή, derselben ist. In der leiblichen Zeugung pflanzt sich immer der Eine Adam fort, der Keim aus ihm tritt bei der leiblichen Geburt eines jeden Menschen immer von Neuem hervor; in der Wiedergeburt des Menschen aus Christo pflanzt sich aber die verklärte Menschheit Christi fort. Diese verklärte Menschheit Christi wird dem Keime nach in der übernatürlichen Neuzeugung in der Taufe uns eingepflanzt; und dieser Keim entwickelt sich in uns, wie das Kind im Mutterschooße in der Zeit des irdischen Lebens, und kommt zur vollen Geburt in der glorreichen Auferstehung. Denn nicht bloß geistig werden wir aus Christo wiedergeboren, sondern auch leiblich. Die Wiedergeborenen sind „von seinem Fleische und von seinem Beine" (Eph. 5, 30). Mit Rücksicht auf diese dereinstige Auferstehung nennt der Apostel Christum 3) den „Erstgeborenen aus den Todten." Vgl. 1. Kor. 15, 20, wo Christus in demselben Sinne die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων genannt wird. Wie nämlich Adam der Erstgestor-

bene ist (denn gleich nach dem Sündenfalle fing sein Sterben an), so ist Christus der Erststandene. Denn wenn auch Einige vor ihm von den Todten auferweckt wurden, so sind diese doch wieder gestorben; Christus aber hat der Erste den Tod vollständig überwunden; seiner Wiederbelebung folgte kein Tod mehr. Und wie wir in Adam Alle gestorben sind, sein Tod sich in jedem Einzelnen seiner Nachkommen nur wiederholt, so sind wir, die wir auf Christum getauft und seinem Leibe eingefügt sind, in ihm bereits auferstanden; seine Auferstehung und Verklärung hat sich an uns nur auszuwirken und äußerlich darzustellen. Und das geschieht am jüngsten Tage. — Einige Exegeten ziehen ἀρχή zu ἐκ τῶν νεκρῶν, nehmen πρωτότοκος als erklärende Apposition zu ἀρχή, und fassen den Sinn, als ob Paulus hätte sagen wollen ἀρχὴ τῶν νεκρῶν, πρωτότοκος ἐξ αὐτῶν. Aber wie könnte Christus die ἀρχὴ τῶν νεκρῶν genannt werden! Dies Prädikat paßte nur für Adam. — So wurde also Christus als Mensch in allen Stücken der Erste: der Erste als Haupt der Kirche, der Erste als Stammvater eines neuen Geschlechtes, der Erste in der Auferstehung. Und daß er dies werde, war von Ewigkeit her von Gott beabsichtigt; von Ewigkeit her war die menschliche Natur in Christo zur hypostatischen Vereinigung mit der Gottheit prädestinirt und dadurch über alle Kreatur erhoben; daher: ἵνα γένηται, wo ἵνα nicht mit Estius ἐκβατικῶς = „so daß", sondern τελικῶς = „auf daß, damit", und das Verbum γίγνεσθαι in seinem eigentlichen Sinne: „damit er werde", zu fassen ist.

V. 19 f. Das eben Gesagte erhält nun hier seine Bestätigung, indem der Apostel den Grund angibt, warum Christo in allen Beziehungen der Vorrang vor allen Geschöpfen gebühre: „Denn er beliebte, daß die ganze Fülle in ihm wohne." Das Subjekt zu εὐδόκησεν ist nicht πᾶν τὸ πλήρωμα, so daß der Sinn wäre: „es gefiel der ganzen (Gottheits-) Fülle, in ihm zu wohnen", sondern ὁ θεός, wie sich aus dem Contexte ergibt. Das ἐν αὐτῷ steht des Nachdrucks wegen voran, obgleich es zu κατοικῆσαι gehört. Was Paulus hier unter πλήρωμα verstehe, erklärt er selbst unten 2, 9 durch πλήρωμα τῆς θεό-

τητος; er versteht also darunter das göttliche Wesen selbst, insofern es die Fülle von Leben, Gnade und Wahrheit in sich schließt. Auch Philo und die spätern Gnostiker sprachen viel von einer *πλήρωμα* der Gottheit, und sie verstanden darunter in ihrer Emanationstheorie die Gesammtheit der Aeonenwelt, die im Logos wohne und aus ihm emanire. Ob der Apostel diesen Ausdruck hier gebraucht im Gegensatze zu den damaligen Irrlehrern in Kolossä, welche vielleicht, wie später die Gnostiker, behaupteten, in Christo habe nur ein Aeon niederer Ordnung und nur temporär gewohnt, läßt sich zwar nicht beweisen, ist aber wiederum sehr wahrscheinlich. Bei dieser Annahme paßt auch der Ausdruck *κατοικῆσαι* schön; er will dann dadurch ausdrücken, daß die Gottheit in Christo bleibend gewesen sei im Gegensatze zu der temporären Beseelung Jesu durch einen Aeon. Außerdem ist nicht unwahrscheinlich, daß Paulus in diesem Ausdrucke *κατοικῆσαι* auf die jüdische Idee der Schechinah anspielt. Unter שְׁכִינָה (von שָׁכַן, wohnen) verstanden nämlich die jüdischen Theologen die sichtbare Gegenwart Jehova's im jüdischen Volke, die Offenbarung Jehova's in der ganzen Fülle seines Lebens und Wesens. Indem nun der Apostel sagt, die ganze Fülle der Gottheit habe in Christo gewohnt, so will er dadurch ausdrücken, Christus habe als eine bleibende Schechinah auf Erden gewandelt. Vgl. das *καὶ* (*ὁ λόγος*) *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, Joh. 1, 14. — Also Christo gebührt deshalb der Vorrang, weil in ihm nach Gottes Wohlgefallen (denn die Menschwerdung des Sohnes war Veranstaltung des göttlichen Gnadenrathschlusses) die ganze Fülle der Gottheit wohnte; weil er kein bloßer Mensch, sondern Gott und Mensch zugleich war, seine Menschheit gleichsam die Wohnung war für die Gottheit, die ihn erfüllte. — V. 20. Diese Innewohnung der ganzen Gottheitsfülle in Christo ist die Grundbedingung der Versöhnung der Welt. Daher fährt der Apostel hier fort: „Und daß er durch ihn Alles versöhne zu ihm hin, indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes, sei es was auf Erden, sei es was im Himmel ist.“ Das *δι' αὐτοῦ* des text. rec. hinter *σταυροῦ αὐτοῦ* hat die Vulgata nicht gelesen; auch

Lachmann hat es nicht. Behalten wir es nach Cod. ACDEK, mehreren Versionen und den griechischen Interpreten bei, so ist es als nachdrückliche Wiederaufnahme des vorhergehenden *δι' αὐτοῦ* zu fassen: „durch ihn, sage ich, zu versöhnen...“ Der Infin. *ἀποκαταλλάξαι* hängt noch ab von *εὐδόκησε*, das Subjekt ist also *ὁ θεός*. — Das Decompositum *ἀποκαταλλάσσειν* heißt „völlig wieder versöhnen“, prorsus reconciliare (vgl. Eph. 2, 16). Das Wort ist nicht, wie Mehrere es genommen haben, völlig gleichbedeutend mit dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι* in der Parallelstelle Eph. 1, 10, sondern verhält sich zu diesem, wie die Ursache zur Folge. Zur etwaigen Erklärung beider Stellen diene Folgendes: In Christo sind zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber keine zwei Personen, sondern die menschliche Natur subsistirte oder, wie die ältern Dogmatiker sagen, personirte in der göttlichen Person, im Logos. Als Logos ist aber Christus das Urbild und das *κεφάλαιον* der ganzen Schöpfung. Da nun die menschliche Natur in Christo im Logos personirte, so ist Christus auch als Mensch nicht ein Mensch, nicht dieser oder jener Mensch, sondern der Mensch *κατ' ἐξοχήν*, gleichsam der Begriff „Mensch“, der alle einzelnen Menschenindividuen umfaßt und in sich schließt. Eben wegen dieses universellen Charakters auch der menschlichen Natur in Christo konnte Christus alle Kreatur in sich zusammenfassen und vereinen (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) und so der Erlöser des Universums werden. Bevor aber diese Vereinigung aller Kreatur in Christo zu Stande kam, mußte die Zerrissenheit und Feindschaft, welche als Folge der Ursünde durch die ganze Schöpfung, durch die materielle sowohl als immaterielle Welt ging, aufgehoben und versöhnt (*ἀποκαταλλάσσειν*), und der Friede zwischen Gott und der Kreatur wiederhergestellt werden (*εἰρηνοποιεῖν*). Und dies geschah durch das Blut des Kreuzes Christi d. i. durch sein Gehorsamsopfer. — Das *εἰς αὐτόν* bezieht Estius hier ebenso, wie V. 16, auf Christum: et complacuit Patri per Christum omnia in ipsum vel ad ipsum tanquam commune caput reconciliare. Allein in demselben Satz Christum, den Gottmenschen, als den Vermittler und zugleich als das Ziel der Versöhnung

darzustellen, scheint durchaus unpassend. Besser also beziehen wir *εἰς αὐτόν* auf das Subjekt des Satzes, auf G o t t: „daß er (Gott) durch ihn (Christum) Alles versöhne zu ihm hin" d. i. mit sich. Auch bei dieser Beziehung brauchen wir nicht das Reflexivum *εἰς αὑτόν* zu lesen (vgl. unten zu V. 22). — In dem *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* ... zerlegt dann der Apostel die Gesammtkreatur, welche in Christo versöhnt zur ursprünglichen Einheit zurückkehren soll, und die er eben *τὰ πάντα* genannt hat, in ihre Hauptbestandtheile: die i r d i s c h e und die h i m m l i s c h e Kreatur. Auch hierin liegt wiederum ein tiefer Sinn verborgen. Die Gesammtkreatur nämlich als Contraposition der göttlichen Trinität besteht aus drei w e s e n t l i c h verschiedenen, f o r m e l l aber gleichen Gliedern, aus Natur, Geist und der Verbindung beider, dem Menschen. Ursprünglich standen diese drei Glieder in der innigsten Verbindung und Harmonie, indem der Mensch das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geist bildete. Als aber der Mensch fiel und aus seinem rechten Verhältniß zu Gott heraustrat, wurde diese Harmonie gestört, und ein gewaltiger Riß ging fortan durch die ganze Schöpfung; sein Fall trübte und verwirrte nicht bloß das Verhältniß, in welchem er bisher zur Natur stand (vgl. zu Röm. 8, 19 ff.), sondern wirkte auch störend auf die Geisterwelt zurück. In Christo aber, der alle Kreatur in sich vereint und mit Gott versöhnt, tritt diese ursprüngliche Harmonie zwischen Natur-, Geister- und Menschenwelt wieder ein, und sie wird vollendet dastehen am Ende der Tage, wenn der g a n z e Mensch nach Körper und Geist in die Erlösung eingegangen sein wird (vgl. zu Eph. 1, 10). So reicht also die Kraft der Erlösung Christi über unsern Planeten hinaus, und die Erde, so klein sie materiell in Vergleich mit den übrigen Himmelskörpern auch sein mag, ist dennoch der g e i s t i g e Mittelpunkt des Universums (vgl. zu Eph. 3, 10).

V. 21 f. Lesen wir mit dem text. rec., Vulg., Tischend. nach Codd. ACEIK das Aktiv. *ἀποκατήλλαξεν*, dann wendet der Apostel, was er eben von der Versöhnung der gesammten Kreatur in und durch Christus gesagt hat, hier speciell auf die Gläubigen in Kolossä an. Es ist dann hin-

ter *οὐρανοῖς* V. 20 ein Punkt zu setzen und *καί* = „auch" zu fassen: „Wie die ganze Kreatur (*τὰ πάντα*), so hat er auch euch versöhnt, um euch heilig ... vor Gott darzustellen." Das *νυνὶ δέ* ist dann durch das vorhergehende *ποτὲ ὄντας* veranlaßt. Der Apostel wollte einfach schreiben: *καὶ ὑμᾶς... ἀποκατήλλαξεν;* das eingeschobene *ποτὲ ὄντας* veranlaßte ihn aber, das Verbum mit dem gegensätzlichen *νυνὶ δέ* einzuführen. — Lesen wir aber mit Lachmann u. A. nach Cod. B das Passiv. *ἀποκατηλλάγητε*, dann ist entweder (mit Meyer) die Struktur anakoluthisch zu fassen, so daß Paulus, als er den Satz anfing, das Aktivum im Sinne hatte, diese Satzbildung aber nicht durchführt, sondern abspringt und passivisch fortfährt, als ob er *καὶ ὑμεῖς...* begonnen hätte; oder es ist (mit Lachmann) *νυνὶ δὲ... θανάτου* in Parenthese einzuschließen, und *καὶ ὑμᾶς* unmittelbar zu verbinden mit dem Infinitiv *παραστῆσαι*, der dann noch von *εὐδόκησεν* V. 19 abhängig ist, so daß also hinter *οὐρανοῖς* V. 20 nur ein Komma zu setzen ist. Letztere Fassung verdient deshalb den Vorzug, weil nach ihr die Rede ganz einfach und natürlich fortschreitet. Also: „Und daß er euch, die ihr ehedem entfremdet waret und feindlich von Gesinnung in den bösen Werken (nun aber seid ihr versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch seinen Tod), daß er euch darstelle heilig und unbefleckt und schuldlos vor ihm." Die Wiederholung des *ὑμᾶς* hinter *παραστῆσαι* ist durch den langen Zwischensatz veranlaßt. Zu *ἀπηλλοτριωμένους* und *ἐχθρούς* ist der Genitiv *τοῦ θεοῦ* zu ergänzen. Vgl. Eph. 2, 12: *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. Diese Entfremdung von und Feindschaft mit Gott war aber keine bloß äußere, sondern eine innere, eine Feindschaft der Gesinnung nach, daher: *τῇ διανοίᾳ;* und sie trat äußerlich hervor in den Allen wohlbekannten bösen Werken. Daß Paulus hier die bekannten heidnischen Laster im Auge habe, drückt die Wiederholung des Artikels *τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* aus. — Als das, worin die Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande kommt, nennt der Apostel „den Leib des Fleisches" Christi d. i. seinen wahrhaft menschlichen, den Leiden und dem Tode

unterworfenen Leib, und als die vermittelnde Ursache seinen Tod. Indem Christus seinen menschlichen Leib als Opfer für uns in den Tod hingab und sein Blut vergoß (V. 20), tilgte er in stellvertretender Genugthuung das, was uns von Gott trennte, die Sündenschuld, und erwarb uns, was uns mit Gott wieder vereinte, den h. Geist, der ein Geist der Liebe ist. Den ungewöhnlichen Ausdruck *σῶμα τῆς σαρκός*, den wir nur noch, aber in einem andern Sinne, unten 2, 11 finden, soll nach Einigen Paulus gebraucht haben im Gegensatze zu dem Doketismus, der Christo nur einen Scheinleib zuschrieb; Andere wollen darin eine Polemik gegen die übertriebene Engelverehrung in Kolossä finden, indem dort Viele ihre Versöhnung und ihr Heil nicht durch den Tod Christi, sondern durch Vermittlung rein geistiger Wesen zu erlangen hofften. Da wir von dem erst später deutlich hervortretenden Doketismus in Kolossä noch keine Spur finden, so ist die letzte Meinung die wahrscheinlichere. — Dem *παραστῆσαι* — *ἁγίους καὶ ἀμώνους* liegt das Bild vom Opferthiere zum Grunde; dem *παραστῆσαι* — *ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ* aber das Bild vom Gerichte: Wie ein reines, fehlerloses Opferthier sollen sie Gott dargebracht werden, unschuldig sollen sie vor den Richterstuhl Gottes hintreten können. *κατενώπιον αὐτοῦ* bezieht sich auf das Subjekt des Satzes, auf Gott und nicht auf Christum. Es ist aber auch bei dieser Beziehung auf das Subjekt nicht nöthig, das Reflexivum *αὑτοῦ* zu schreiben; es kann ganz füglich *αὐτοῦ* stehen als aus der Seele des Schriftstellers gesprochen (vgl. Win. Gram. §. 22. 5).

V. 23. Die nothwendige Bedingung der Erreichung dieses Zieles ist aber das Gegründetbleiben und Beharren im Glauben und in der Hoffnung: „Wenn ihr nämlich beim Glauben verharret festgegründet und beständig und nicht euch wankend machen lasset von der Hoffnung des Evangeliums, das ihr gehört habt, das verkündigt worden in der ganzen Schöpfung unter dem Himmel, dessen Diener ich, Paulus, geworden bin.“ Das angehängte *γε* verstärkt die Bedingung, welche das *εἰ* ausdrückt: „frei-

lich (nur dann) wenn ihr..." Die Ausdrücke τεθεμελιωμένοι und ἑδραῖοι sind hergenommen von dem Bilde eines Tempels. Die Gesammtheit der Gläubigen bildet, wie der Apostel Eph. 2, 22 sagt, einen Tempel, eine Wohnung Gottes; jeder Einzelne ist ein lebendiger Stein in diesem Gebäude; das ganze Gebäude ruht fest auf seinem Fundamente, welches ist der Eine Glaube; die Hoffnung erhebt es, und macht es zum Himmel hinanstreben. Die „Hoffnung des Evangeliums" ist hier wieder, wie V. 5, objektiv zu fassen als der gehoffte Gegenstand selbst, den das Evangelium uns vorhält, d. i. die ewige Glückseligkeit. An dem Evangelium hebt dann Paulus durch τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει... ebenso wie V. 6 die Universalität hervor, und erklärt sich als dessen Diener; Beides wahrscheinlich mit Bezug auf die Irrlehrer in Kolossä, welche die Juden als bevorzugt erklärten, und den Apostel zu verdächtigen suchten. Das ἐν πάσῃ κτίσει wird durch den Zusatz τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν auf unsere Erde beschränkt. Obgleich damals das Evangelium faktisch noch nicht überall verkündigt war, so hatte es doch die Tendenz, sich überall zu verbreiten, und diese universelle Tendenz des Christenthums sieht der Apostel schon realisirt.

V. 24. Die meisten Herausgeber des N. T's., Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A. und mit ihnen viele Interpreten beginnen hier einen neuen Absatz, und nach der LA. der Recepta: νῦν χαίρω muß dieses auch durchaus gebilligt werden. Allein die abendländischen Zeugen Codd. D*E*FG lesen: ὅς νῦν χαίρω, und diese LA. liegt auch der Vulgata und Itala zu Grunde, welche qui nunc gaudeo übersetzen. Ebenso lasen auch Ambrosiaster und Pelagius. Obgleich nun diese LA. ὅς νῦν χαίρω äußerlich nicht so stark verbürgt ist, als die recipirte, so verdient sie doch entschieden den Vorzug vor dieser aus innern Gründen. Denn 1) läßt sich der Untergang des ὅς wegen der gleichlautenden Endsilbe des vorhergehenden Wortes διάκονος leicht erklären, nicht aber die Hinzufügung dieses Relativs, wenn es ursprünglich nicht da stand. Dann 2) fing eine Kirchenlektion mit diesem V. an, und man ließ deßhalb in den Lektionarien das ὅς weg, weil man nicht füg=

lich eine Lektion mit einem Relativ beginnen konnte. Am meisten aber spricht für diese LA. 3) der bisherige Gedankengang. Dieser ist nun folgender: „Es hat Gott gefallen, in Christo die gesammte Kreatur mit sich zu versöhnen, und euch, die ihr einst entfremdet waret, nun aber versöhnt durch den Tod Christi, heilig, fehl- und schuldlos vor sich hinzustellen. Hierzu ist aber die unerläßliche Bedingung, daß ihr fest und standhaft bleibt im Glauben, und nicht wanket in der Hoffnung, die das Evangelium euch vorhält, das Evangelium, welches überall auf der ganzen Erde verkündet wird, und dessen Diener ich, Paulus, geworden bin. Und, fährt er nun hier fort, ich freue mich auch für euch, die ich nie gesehen habe, ein Diener des Evangeliums zu sein; zwar nicht durch die Verkündigung desselben, sondern durch meine Leiden, die ich jetzt für euch erdulde. Denn ich bin ein Diener der ganzen Kirche, und meine Leiden kommen der ganzen Kirche, dessen Glieder auch ihr seid, zu gute.“ Hiernach hängt also V. 24 ff. ganz genau mit dem Vorhergehenden zusammen. Wir halten deshalb die LA. ὅς bei, und beginnen dann natürlich nicht hier, sondern erst beim zweiten Kapitel den neuen Absatz. Also: „Der ich mich jetzt freue in meinen Leiden für euch, und dagegen anfülle den Mangel der Drangsale Christi in meinem Fleische für seinen Leib, welcher ist die Kirche.“ Der Apostel hat eben indirekt seine Leser ermahnt zur Festigkeit im Glauben und Standhaftigkeit in der Hoffnung; rührend und herzgewinnend schließt sich an diese Ermahnung hier der Ausdruck der Freude an, die er empfindet in dem Bewußtsein, daß er für die ganze Kirche, also auch für die Kolosser leide. Das *νῦν* ist nicht bloße Uebergangspartikel, sondern stellt (wie Meyer richtig bemerkt) dem mit *ἐγενόμεν* V. 23 ausgedrückten geschichtlichen Momente der Vergangenheit den jetzigen Zustand gegenüber: „ich bin Diener des Evangeliums geworden, und jetzt freue ich mich. . .“ Das *ὑπὲρ ὑμῶν* darf nicht dahin verflacht werden, als hieße es bloß „um euretwillen“ etwa: um euch ein gutes Beispiel zu geben, oder: weil ich euch, den Heiden, das Evangelium verkündigt habe; sondern wie wir bereits zu den ähnlichen Stel-

len Eph. 3, 1. 13 bemerkten, muß es gefaßt werden in dem Sinne: zu eurem Besten. Dem Ausdrucke liegt die ächt paulinische Idee von der organischen Einheit aller einzelnen Glieder der Kirche zu Grunde, jener Einheit, worin Allen Alles gemeinsam ist, die Verdienste der guten Werke und der Leiden Einzelner Allen zustießen. Die Kirche ist der Leib Christi; und wie am menschlichen Leibe jedes einzelne Glied für den ganzen Körper da ist, und das Gesund= und Krank=sein jedes einzelnen Glieder mehr oder weniger den ganzen Körper afficirt, so ist es auch in der Kirche. Sobald auch nur Ein Glied dieses großen Leibes krank wird oder abstirbt, leidet die ganze Kirche mit; aber hinwiederum auch die wahrhaft guten Werke des einzelnen Gliedes kommen dem ganzen Leibe zu Nutzen. Daher sagt der Apostel 1. Kor. 12, 16: „Wenn Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; desgleichen, wenn Ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit.“ Es besteht also in der Kirche eine geistige Gütergemeinschaft, gegründet in der Gemeinschaft und organischen Verbindung der Glieder untereinander und mit dem Haupte in Glaube und Liebe. Jedes wahrhaft gute Werk, welches in dieser Gemeinschaft vollbracht wird, ist nicht bloß verdienstlich (meritorium) für den, der es vollbringt, sondern ist auch genugthuend (satisfactorium) für Andere, wirkt befreiend auf alle noch irgend gefesselten Glieder des Leibes der Kirche. Daß dieser Gedanke dem *ὑπὲρ ὑμῶν* zu Grunde liege, zeigt deutlich das Folgende: *καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα . . .*, wo das *ὑπὲρ ὑμῶν* näher durch *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ* erklärt wird. *ἀναπληροῦν* heißt „anfüllen“, *ἀνταναπληροῦν* aber „dagegen anfüllen“, „ausgleichen“ d. i. dasjenige hinzufügen, was an der Vollständigmachung einer Sache noch fehlt. *ὑστέρημα* „das Mangelnde.“ Der Plural bezeichnet hier die an den Leiden Christi zur Vollständigkeit noch fehlenden Stücke. Aber da dringt sich uns gleich die Frage auf: War denn das Leiden Christi mangelhaft? fehlte an den Leiden Christi für uns etwas, was der Apostel durch seine Drangsale ausgleichen konnte? Wie lassen sich diese Worte des Apostels reimen mit den Worten, welche Christus am Kreuze sprach: „es ist vollbracht“? Wie mit der konstanten

Lehre, daß das Verdienst des Leidens Christi für alle Menschen hinreichend (sufficiens), ja nicht bloß hinreichend, sondern überfließend (superabundans) sei, daß das Leiden Christi eine nie zu erschöpfende Quelle des Heiles für Alle sei? — Die Antwort auf alle diese Fragen ergibt sich uns leicht, wenn wir nur das Verhältniß Christi zur Kirche und zu jedem Gerechten in ihr im Sinne des h. Paulus aufzufassen wissen. Die Kirche ist nach dem Weltapostel der Leib Christi, seine von Geschlecht zu Geschlecht sich verjüngende Menschheit; er selbst in seiner zur Rechten des Vaters erhobenen verklärten menschlichen Natur ist das Haupt derselben. Durch Glauben und Taufe wird der einzelne Mensch diesem Leibe Christi eingepflanzt, und dient fortan als Glied desselben. Christus wird da im Menschen geboren, und das Gnadenleben, was dieser fortan lebt, ist nicht so sehr sein Leben, als vielmehr das Leben Christi in ihm. Ist nun aber die Kirche der Leib Christi und jeder Gläubige ein Glied dieses Leibes, so sind die Leiden der Kirche und jedes einzelnen wahren Mitgliedes derselben im Grunde seine (Christi) Leiden. Dies drückte der Heiland selbst deutlich genug aus, als er dem die erste Gemeinde verfolgenden Saulus auf dem Wege nach Damaskus zurief: „Saulus, Saulus, was verfolgst du mich", und dann auf die Frage desselben: „Wer bist du, Herr?" antwortete: „Ich bin Jesus, den du verfolgst!" Obgleich also Christus nach seiner Auferstehung in seiner verklärten Menschheit als Haupt der Kirche nicht mehr leidensfähig ist, so kann man doch von der andern Seite mit vollem Rechte sagen, daß Christus bis zum Ende der Tage fortleidet, nämlich in seinen Gliedern, und daß jeder Gerechte, der um Christi willen leidet, einen Theil der Leiden trägt, welche in seinem Leibe, der Kirche, zu erdulden Christo noch übrig sind. „Das Leiden des Herrn", sagt der h. Papst Leo, „wird bis zum Ende der Welt fortgesetzt; und wie er es ist, der in seinen Heiligen geehrt und geliebt und in den Armen gespeiset und bekleidet wird, so ist er es auch, der da mitleidet in allen denen, welche um der Gerechtigkeit willen Schmach leiden." — Wie schön mit diesen Worten des Apostels die katholische Lehre von dem Verdienstschatze der Heiligen harmonirt, sieht jeder leicht.

Denn unter Verdienstschatz der Heiligen versteht die Kirche nichts anders als eben den Complex jener Verdienste, welche Christus während seines irdischen Lebens erwarb und in seinen Gerechten noch immer erwirbt, und die eben wegen der innigen Verbindung zwischen den Gliedern der Kirche Allen je nach ihrer Empfänglichkeit und ihrem Bedürfnisse zu Gute kommen. — Das ἐν τῇ σαρκί μου gehört zu ἀνταναπληρῶ und bezeichnet das Mittel, womit der Apostel die Ergänzung vollbringt mit der Nebenvorstellung der Leidensfähigkeit. In Verbindung mit dem folgenden σῶμα läßt dann σάρξ das Individuelle im Gegensatze zu dem allgemeinen Ganzen hervortreten: Ich für meine Person ergänze in meinem den Drangsalen unterworfenen Fleische für den ganzen Leib der Kirche, was mangelt u. s. w. — V. 25. Für die Kirche aber dies zu thun, bringt sein Amt mit sich, welches Gott ihm verliehen hat; als Diener des Evangeliums (V. 23) ist Paulus auch ein Diener der Kirche: „Deren Diener ich ja geworden bin gemäß der Haushalterschaft Gottes, welche mir in Bezug auf euch gegeben ist, voll zu machen das Wort Gottes.“ ἧς argumentativ = quippe cuius. — Das Wort οἰκονομία ist hier wegen des folgenden τὴν δοθεῖσαν... in seiner ursprünglichen Bedeutung zu fassen und wie 1. Kor. 9, 17 von dem apostolischen Amte zu verstehen: Im Hause Gottes ist Paulus als Verwalter bestellt und in Folge dessen ist er Diener der Kirche. Gut Cornelius a Lap.: In domo Dei, quae est ecclesia, sum oeconomus, ut dispensem — bona et dona Dei domini mei. Indem die Vulgata κατὰ τὴν οἰκ. durch secundum dispensationem, „gemäß der Anordnung“, übersetzt, versteht sie den Ausdruck von der Art, wie Paulus ein Diener der Kirche geworden ist (vgl. Eph. 3, 2). — Durch τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς bezeichnet der h. Paulus sich als Heidenapostel. Das Apostelamt ist ihm aber verliehen, um das „Wort Gottes“, das Evangelium, zur Vollendung zu bringen d. i. Allen auch den Heiden dasselbe zu verkünden (vgl. Röm. 15, 19).

V. 26 ff. Der λόγος τοῦ θεοῦ, von dem eben die Rede war, wird hier seinem Inhalte nach näher bestimmt durch die Apposition: „Das Geheimniß, welches von

den Zeitaltern und von den Menschenaltern her verborgen war, nun aber offenbar wurde seinen Heiligen" d. i. seinen Gläubigen. In νυνὶ δὲ ἐφανερώθη tritt ein Construktionswechsel ein; regelmäßig müßte es heißen νυνὶ δὲ φανερωθέν, was auch einige Handschriften, aber offenbar als Correktur, lesen. Unter μυστήριον versteht Paulus den von Ewigkeit her in Gott verborgenen, durch Christum vollzogenen und durch das Evangelium bekannt gemachten Rathschluß der Erlösung der gefallenen Menschheit. Dieser Rathschluß umfaßte auch die Heiden, und dies ist ein besonderer Theil seines verhüllt gewesenen Wesens, den der Apostel gleich V. 27 hervorhebt. αἰῶνες bezeichnet die größern Zeiträume „Zeitalter", γενεαί aber die kürzern Räume menschlicher Lebensdauer. Beide Ausdrücke dienen zur Bezeichnung der ganzen vorchristlichen Zeit (vgl. zu Eph. 3, 5 f.) — V. 27. Hat Gott den Gläubigen das Geheimniß der Erlösung überhaupt geoffenbart, so hat er ihnen noch speciell kundgethan, daß auch die Heiden zu diesem Geheimnisse berufen seien: „(den Heiligen) denen Gott kundthun wollte, welches der Reichthum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses sei unter den Heiden, welches ist Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit." Die Herrlichkeit und Kraft des Evangeliums offenbarte sich am glänzendsten unter den Heiden, weil gerade da die dichteste Finsterniß, die krasseste Unwissenheit herrschte. Das ὅς beziehen Einige auf τὸ πλοῦτος, die Meisten aber mit Recht auf μυστήριον; das Maskul. ὅς steht dann durch Attraktion statt des Neutr. ὅ, was auch mehrere bedeutende Handschriften mit der Vulgata, Itala lesen und von Lachmann aufgenommen ist. Christus, der Menschgewordene und in uns wohnende Gott, ist das Grundmysterium aller Mysterien des Christenthums; er ist nicht nur Lehrer, sondern auch das Objekt seiner Lehre, ist somit Urheber und Gegenstand unsers Glaubens zugleich. Wie nun aber Christus das Objekt des Glaubens, so ist er auch der Grund unserer Hoffnung; nur in ihm ist uns die Hoffnung einer ewigen Seligkeit, und die Gnade, sie erreichen zu können, gegeben; „denn kein anderer Name ist

uns gegeben, in dem wir können selig werden", Apstg. 4, 12. Er ist das *Α* und *Ω*, Offenb. 1, 8. — V. 28. Diesen Christus nun, der da ist das Geheimniß des Evangeliums und die Hoffnung der künftigen Seligkeit, verkündigen die Apostel und zwar Allen ohne Unterschied: „Welchen wir verkündigen, indem wir jeglichen Menschen ermahnen und jeglichen Menschen belehren in aller Weisheit, damit wir jeglichen Menschen darstellen vollkommen in Christo." Die Irrlehrer in Kolossä basirten ihre Hoffnung auf Beschneidung, Kasteiung, Engelverehrung u. s. w. (vgl. 2, 16 ff.), Paulus und die übrigen Apostel aber auf Christum. Daher hier das nachdrückliche *ἡμεῖς*. Die dreimalige Wiederholung des *πάντα ἄνθρωπον* ist wahrscheinlich ebenfalls polemisch gegen die dortigen judaisirenden Irrlehrer, die das Christenthum bloß auf die Juden beschränken wollten. In dem *νουθετεῖν* liegt, wie Einige richtig bemerken, mehr die praktische, in dem *διδάσκειν* mehr die intellektuelle Seite des Unterrichts angedeutet. Die beiden Ausdrücke entsprechen den beiden Hauptstücken der evangelischen Predigt: *μετανοεῖτε* und *πιστεύετε* Mark. 1, 15. Das *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* gibt, wie die griechischen Interpreten richtig bemerken, den Modus des *διδάσκειν* an: „mittelst jeglicher Weisheit, die wir beim Lehren in Anwendung bringen" (vgl. unten 3, 16); und nicht ist der Ausdruck von der Weisheit derjenigen zu verstehen, die belehrt werden, so daß der Sinn wäre: instituentes omnem hominem in perfecta cognitione Dei et mysteriorum fidei, quae est vera sapientia. So Estius nach dem h. Augustin, Anselm, Thomas u. A. Das Ziel der apostolischen Lehre und Ermahnung ist, alle Menschen zur Vollkommenheit vor Gott zu führen, daher: *ἵνα παραστήσωμεν κ. τ. λ.* Die wahre Vollkommenheit vor Gott erlangt aber der Mensch nur allein in Christo, in der innigsten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihm. Ist der Mensch in Glauben und Liebe mit Christo verbunden, dann lebt nicht so sehr er, als vielmehr Christus in ihm; da wird Christi Vollkommenheit die Seinige, und er steht als ein reines Opfer vor Gott da; daher: *ἐν Χριστῷ*. — V. 29. Um Alle, also auch die Kolosser, zu

dieser Vollkommenheit hinzuführen, dafür arbeitet und kämpft Paulus: „Wofür ich auch arbeite kämpfend vermöge seiner Wirksamkeit, die in mir mit Macht wirkt" (vgl. 1. Tim. 4, 10). *εἰς ὅ* scil. *εἰς τὸ παραστῆσαι π. ἄνθρ. τέλειον ἐν Χρ.* Zu dem *καταγγέλλειν* V. 28 kommt beim Paulus noch ein Mühen und Kämpfen hinzu; daher: *καὶ κοπιῶ ἀγωνιζ.* Das Kämpfen ist hier nach dem Contexte (2, 1 ff.) von dem innerlichen Ringen der Sorge, Wachsamkeit, Geistes- und Gemüthsanstrengung und dgl. zu verstehen. Der Apostel ist es sich aber bewußt, daß er nicht in eigener Kraft arbeitet und kämpft, sondern in der Kraft Christi. So gibt er in Allem nicht sich, sondern Christo die Ehre (vgl. Phil. 4, 18). — Die Vulgata hat: secundum operationem, quam operatur, „welche er (Christus) wirkt." Dem griechischen Texte entsprechender Ambrosius: quae operatur. Das operatur ist aber ebenso wie das *ἐνεργουμένην* nicht mit Estius als Passiv, sondern als Medium zu fassen. — Dieser letzte Vers bildet den Uebergang zum zweiten Abschnitte.

§. 2. Warnung vor Irrlehrern.

2, 1 — 23.

Die folgende Warnung vor Irrlehrern leitet der Apostel dadurch ein, daß er seinen Lesern die Größe des Kampfes schildert, den er für die Christen in Kolossä und Laodicea und für Alle, die er nicht persönlich unterrichten konnte, zu kämpfen habe. Paulus konnte gewiß nicht besser die Herzen der Leser für seine warnenden Worte zugänglich machen, als wenn er ihnen sein eigenes liebendes Herz zeigte. In Christo, fährt er dann fort, ist uns alle wahre Weisheit und Erkenntniß, alles Heil gegeben; an ihm, der die Fülle der Gottheit in sich trägt, sollen sie daher im Glauben festhalten und sich nicht irre machen lassen durch die falsche Weisheit jener Irrlehrer, die ihr Heil suchen in der Beobachtung der jüdischen Beschneidungs-, Speise- und Reinigungsgesetze, in Kasteiungen des Leibes und dergleichen, und die sich stolz einer innigen Verbindung mit der Geisterwelt und einer geheimnißvollen Weisheit rühmen.

V. 1 ff. „Denn ihr sollt wissen, welch' großen Kampf ich habe um euch und um die in Laodicea und Alle, die mein Angesicht im Fleische nicht gesehen haben." Das begründende *γάρ* sieht auf *ἀγωνιζόμενος* 1, 29 zurück. Das *ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ* (Lachm. *ὑπὲρ* nach Codd. ABC) *ὑμῶν* steht ganz parallel mit dem *ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν* 1, 24. Der Apostel litt für die Christen und stritt für sie im Gebete (vgl. 4, 12) und in seiner Sorge um sie; denn ihre Anfechtungen bekümmerten sein liebendes Herz: „Quis scandalizatur et ego non uror!" ruft er 2. Kor. 11, 29 aus. — Das *ὅσοι οὐχ ἑώρακαν* setzt Paulus ausdrücklich hinzu, um ihnen ganz allgemein zu sagen, daß er alle diejenigen, welche er nicht gesehen habe, ebenso sehr im Herzen trage, als jene, denen er selbst gepredigt (über die alexandrinische Form *ἑώρακαν* statt *ἑωράκασι* s. Win. Gram. §. 13, 2). — *ἐν σαρκί* schließt sich enge an *πρόσωπόν μου* an: „mein Angesicht im Fleische" d. i. mein leibliches Angesicht. Estius meint, *ἐν σαρκί* sei hinzugefügt per quandam *ταπείνωσιν*, ut intelligant pluris faciendam esse praesentiam spiritus quam carnis. — Uebrigens ergibt sich aus einer unbefangenen Betrachtung dieser Worte, daß Paulus nicht in Kolossä und Laodicea gewesen. Denn *καὶ ὅσοι* nehmen wir am natürlichsten so, daß es die Kolosser und Laodiceer mit umfaßt, die ganze Kathegorie, zu welcher *ὑμεῖς* und *οἱ ἐν Λαοδικείᾳ* mit gehörten, hinzufügt, *καί* also = „und überhaupt." Theodoret und einige Neuere wollen aber gerade das Gegentheil aus den Worten herleiten. Indem sie nämlich *καὶ ὅσοι* so fassen, als werde damit eine ganz neue Abtheilung hinzugefügt, oder es bloß mit *τῶν ἐν Λαοδικείᾳ* in Beziehung setzen, machen sie den Schluß, daß Paulus entweder in beiden Städten oder wenigstens in Kolossä anwesend gewesen. Das Gesuchte dieser Erklärung springt in die Augen. — V. 2. Der Zweck aber, warum der Apostel für die Gläubigen kämpft, ist: „damit ihre Herzen befestigt werden." *παρακαλεῖν* heißt zunächst: „zureden, ermahnen, trösten"; hier, wo es sich nicht um Leiden und Befürchtungen, sondern um Irrungen handelt, nehmen Viele mit Recht das Wort in der Bedeu=

tung von „befestigen" nämlich im Glauben, so daß also *παρακαλεῖν* ganz dem hebräischen אמץ entspricht, welches die LXX auch mehrmals (5. Mos. 3, 28. Job 4, 3) mit *παρακαλεῖν* übersetzen. Man vgl. noch 1. Theß. 3, 2. 2. Theß. 2, 17, wo das Wort ebenfalls diese Bedeutung hat. Diese Befestigung im Glauben kommt aber zu Stande durch Vereinigung der Gläubigen unter einander, und diese Vereinigung wird vollzogen in der Liebe, und das Ziel dieser Vereinigung in Glauben und Liebe ist die erhöhte Kenntniß und Einsicht in das Geheimniß der christlichen Offenbarung. Daher heißt es weiter: „vereint in Liebe und für den ganzen Reichthum der vollen Gewißheit der Einsicht für die Erkenntniß des Geheimnisses des Gottes Christi." Am Schlusse variiren die LA., indem einige spätere Handschriften bloß *τοῦ θεοῦ*, andere mit unserer Vulgata *τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*, andere *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ*, andere *τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ*, noch andere endlich *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ* lesen. Die letzte LA., welche Lachmann aufgenommen, ist als die ursprüngliche anzusehen, aus welcher die Erweiterungen glossematisch entstanden sind. Sie läßt eine doppelte Erklärung zu: „des Gottes, welcher Christus ist", also *τοῦ Χριστοῦ* als genit. apposit.; und: „des Gottes, welchem Christus angehört", nämlich als seinem Vater, Sender u. s. w. Dem ganzen Contexte am angemessensten ist die erste Fassung, und so ist diese Stelle ein locus classicus für die Gottheit Christi. Statt des Nominat. *συμβιβασθέντες* müßte eigentlich wegen des vorhergehenden *αὐτῶν* der Genitiv *συμβιβασθέντων* stehen, welchen auch einige Handschriften, aber offenbar als Correktur, lesen. Ebenso die Vulgata: ut consolentur corda ipsorum, instructi in charitate (über solche Anakoluthe s. Win. Gram. §. 64. II. 2). — Ueber die Bedeutung von *πληροφορία* vgl. zu Röm. 4, 21; 14, 5; Hebr. 10, 22. Das *εἰς ἐπίγνωσιν* ... ist erklärende Apposition zu *εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος*...: Vereint in Liebe sollen sie befestiget werden im Glauben, und durch Glauben und Liebe hingelangen zur festen Ueberzeugung und zur klaren Erkenntniß des Geheimnisses, welches uns in dem Gottmenschen, Christus, geoffenbart ist. So

steht also im christlichen Leben Alles in der innigsten Wechselwirkung: aus dem Glauben entspringt die Liebe und die Liebe ist hinwieder eine Stütze des Glaubens, und nur in der Liebesvereinigung mit den Gläubigen d. h. mit andern Worten, nur als lebendiges Glied der Kirche, kann der Mensch zur wahren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gelangen. Denn nur das liebende Herz kann die unendliche Liebe verstehen, die Gott in Christo uns erwiesen hat. — V. 3. „In welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind.“ Diejenigen, welche vorher bloß lesen *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ*, beziehen *ἐν ᾧ* auf *μυστηρίου*, welche aber lesen *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*, beziehen das Relativ gewöhnlich auf *Χριστοῦ*. Im Grunde laufen beide Beziehungen auf Eins hinaus; denn das *μυστήριον τοῦ θεοῦ* ist eben Christus selbst. Was Paulus hier in Bezug auf die damaligen Irrlehrer in Kolossä sagt, behält für alle Zeiten seine volle Gültigkeit. Wahre Weisheit und ächte Erkenntniß ist allein bei Christo zu suchen, in welchem die Gottheit selbst in die Menschheit eintrat. Er allein als die Urwahrheit ist die Quelle, woraus wir ächte und wahre Erkenntniß schöpfen können; alle anderswoher erworbene Weisheit ist im Grunde nur Scheinweisheit, da ihr die höhere Weihe fehlt (vgl. Joh. 7, 37 f.). Wer anderswo seinen Wissensdurst zu stillen sucht, der geht irre, und kommt zu Cisternen, die kein Wasser halten. Ueberhaupt, wer in seinem Denken nicht von Christo, wie er uns in der Kirche noch immer gegenwärtig ist, ausgeht und zu ihm zurückkehrt, oder mit andern Worten: wer in seinem Philosophiren nicht vom Glauben den Ausgang nimmt, der geht irre und kommt nie dazu, den Schatz der wahren Weisheit zu heben. Der Apostel sagt: die Schätze der Weisheit seien in Christo oder in dem Mysterium Gottes „verborgen“, um anzudeuten, daß die bloß menschliche Kraft nicht ausreicht, diese Schätze zu heben. Den Klugen und Weisen dieser Welt verbirgt sich Gott; nur den Ohnmächtigen und Demüthigen enthüllt er sich; Niemand aber erkennt Gott wahrhaft als nur der, dem er sich offenbart.

V. 4 f. Nach dieser Einleitung geht nun der Apostel zur eigentlichen Warnung vor den Irrlehrern über. Das

τοῦτο bezieht sich nicht bloß auf V. 3, sondern auf alles V. 1—3 Gesagte zurück: „Dieses", daß ich nämlich für euch kämpfe, damit ihr gestärkt werdet und zunehmet in der Kenntniß Christi, der die einzige Quelle wahrer Weisheit ist, dieses „aber sage ich, damit Niemand euch täusche mit überredenden Worten." *παραλογίζεσθαι*, „durch Trugschlüsse täuschen", kommt im N. T. nur noch Jak. 1, 22, aber oft bei den spätern Griechen vor. Welche Paralogismen die Irrlehrer in Kolossä anwendeten, sagt der Apostel hier nicht, läßt sich also auch nicht ausmachen. Das *ἐν πιθανολογίᾳ* ist = *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*, 1. Kor. 2, 4. Der Ausdruck bezeichnet das Bestreben, nicht durch die Kraft der Wahrheit zu überzeugen, sondern durch den Schein derselben zu überreden; also: Ueberredungskunst. Ungenau hat unsere jetzige Vulgata den Ausdruck übersetzt durch in sublimitate sermonum. Der alte Cod. Fuld. der Vulg. und Ambrosiaster lesen in subtilitate sermonum, und ohne Zweifel ist letzteres die ursprüngliche Uebersetzung. — V. 5 gibt dann Paulus den Beweggrund zu der eben ausgesprochenen Warnung an: „Denn wenn ich auch dem Fleische nach (d. i. leiblich, vgl. 1. Kor. 5, 3) abwesend bin, so bin ich doch dem Geiste nach bei euch, mich freuend und sehend eure Ordnung und die feste Grundlage eures Glaubens an Christo." Also wenn Paulus auch leiblich fern von ihnen ist, so ist er doch geistig, in seiner Liebe zu ihnen, in seinen Gebeten, Sorgen und Kämpfen für sie, bei ihnen; und über dieses geistige Zusammensein, über diese Liebesverbindung mit den Kolossern freut er sich, besonders da er sieht ihre Ordnung u. s. w. Das Rühmliche, was er durch Epaphras von ihnen erfahren hat, sieht er bei seiner geistigen Anwesenheit gleichsam mit eigenen Augen. — *τάξις* heißt eigentlich „Stellung, Schlachtordnung"; *στερέωμα* = firmamentum ist „das Festgemachte, die Veste", und nicht, wie Einige meinen, = „Festigkeit", was *στερεότης* sein würde. Das Bild ist vom Kriege hergenommen: Wie ein gutgeordnetes Kriegsheer stehen die Kolosser in Reihe und Glied da gegen die Irrlehrer; der Glaube an

Christus ist die feste Burg, von wo aus sie sich vertheidigen, und welche sie gegen alle Angriffe der Feinde schützen.

V. 6 f. Aus der V. 4 gegebenen und V. 5 begründeten Warnung folgt nun (οὖν) die positive Verpflichtung, in Christo zu leben: „Wie ihr nun empfangen habt Christum Jesum den Herrn, also wandelt in ihm, indem ihr festgewurzelt seid und auferbaut werdet in ihm, und befestiget werdet im Glauben, so wie ihr gelehrt worden seid, reich in ihm an Dank." Am Ende V. 7 wechselt die LA., indem einige Handschriften bloß *περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ* (Tischend.), andere *περισσεύοντες ἐν αὐτῇ* (scil. *πίστει*) *ἐν εὐχαριστίᾳ* (Lachm.), noch andere mit der Vulgata *περισσεύοντες ἐν αὐτῷ* (scil. *Χριστῷ*) *ἐν εὐχαριστίᾳ* lesen. Der Sinn erleidet bei diesen verschiedenen LAA. im Wesentlichen keine Veränderung. — Man beachte wohl, daß Paulus hier sagt *παρελάβετε τὸν Χριστόν* und nicht etwa *παρελάβετε τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ*. Der wahre Glaube ist eine geistliche Communion; denn im Glauben nehmen wir nicht bloß die Lehre Christi, sondern ihn selbst in uns auf; im Glauben wohnt er selbst in uns, da Christus als die ewige Wahrheit und seine Lehre nicht zu trennen sind. Haben sie aber Christum glaubend in sich aufgenommen, so sollen sie auch in ihm verharren (*περιπατεῖτε*); Christus soll ihnen gleichsam der Boden sein, worin der Baum ihres innern Lebens wurzelt und woraus er fortwährend seine Nahrung zieht (*ἐῤῥιζωμένοι*); er soll ihm das Fundament sein, worauf das Gebäude ihres innern Lebens gegründet immer höher steigt (*ἐποικοδομούμενοι*, vgl. Eph. 3, 17 f.). Nur dann, wenn ihr ganzes Leben in Christo wurzelt und auf ihn sich gründet, werden sie fest im Glauben sein und nicht von jedem Winde der Lehre hingeworfen werden (*βεβαιούμενοι* das Gegentheil von *κλυδωνιζόμενοι* Eph. 4, 14). Fest halten sollen sie aber an dem Glauben, welcher ihnen überliefert ist von den Aposteln her durch Epaphras (*καθὼς ἐδιδάχθητε*), und zwar mit vollem Dank für die Gnade des Glaubens. Denn wer dankt für den Glauben, der schätzt ihn als ein großes Gut, und wer ihn hochschätzt, der sucht ihn sich zu bewahren. Also der christ-

liche Glaube ist eine Gnade, wofür wir Gott zu danken haben; und nur der Glaube ist der wahre, den wir von der Kirche empfangen. Das ist der Sinn, wenn wir lesen *περισσεύοντες ἐν αὐτῷ ἐν εὐχαριστίᾳ*, wo dann *ἐν εὐχαριστίᾳ* zu *περισσεύοντες* gehört und *ἐν αὐτῷ* auf Christus geht. Lesen wir aber *ἐν αὐτῇ*, so gehört dies zu *περισσεύοντες*, und wir müssen übersetzen: „reich an ihm (am Glauben) unter Danksagung.“

V. 8. Offene Warnung vor der falschen Philosophie: „Sehet zu, daß nicht Jemand sei, der euch als Beute wegführe durch die Philosophie und leere Täuschung nach der Ueberlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christo.“ *βλέπετε μή* mit dem folgenden Indikativ drückt die Besorgniß aus, daß das, wovor gewarnt wird, wirklich stattfinde: „Sehet zu, ob doch nicht Jemand es sein wird“, ne quis futurus sit. Das Wort *συλαγωγεῖν* (von *τὸ σῦλον* „die Beute“ und *ἄγειν*) findet sich im N. T. nur hier. Es entspricht ganz dem deutschen „wegkapern“ (vgl. Passow Lexik. u. d. W. *σῦλον*), und charakterisirt sowohl die Hinterlist als auch die Gewaltsamkeit der Irrlehrer. Da es im Lateinischen kein genau entsprechendes Wort gibt, so übersetzt es die Vulgata durch decipere, welches aber nicht den vollen Sinn wiedergibt. Man beachte wohl den Artikel vor *φιλοσοφίας*, „durch die (bewußte) Philosophie.“ Der Apostel hat hier speciell die Doktrin der Irrlehrer in Kolossä im Auge, welche von diesen vielleicht ex professo „Philosophie“ genannt wurde. Denn nicht jede Philosophie d. h. nicht jedes Streben nach Einsicht und Erkenntniß der Wahrheit verwirft der Apostel; vielmehr fordert er selbst an andern Stellen die Gläubigen auf, zur wahren *γνῶσις* emporzuringen; sondern nur die falsche Philosophie, welche damals in Kolossä sich breit machte. Daher der Zusatz *καὶ κενῆς ἀπάτης*. Da vor *κενῆς ἀπατῆς* weder Präposition noch Artikel wiederholt ist, so ist dadurch angedeutet, daß durch diesen Zusatz kein neues Moment hinzugefügt, sondern nur der Charakter der genannten Philosophie bezeichnet werden soll: durch die Philosophie, welche leere Täuschung, eitler Trug ist. Diese falsche Phi-

losophie wird dann weiter beschrieben als eine solche, die da sei κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, die also auf bloß menschlicher Ueberlieferung und nicht auf göttlicher Offenbarung beruhe. Die wahre Philosophie, wie der h. Paulus sie will, geht aus dem Glauben hervor (vgl. 1. Kor. 1, 30 u. a. St.); der Glaube aber stützt sich auf göttliche Offenbarung: fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei, Röm. 10, 17. Nicht ohne Grund vermuthen einige Interpreten, daß in dem Worte παράδοσις eine Anspielung auf das hebräische קַבָּלָה d. i. „Ueberlieferung", liege, und die Irrlehrer in Kolossä die kabbalistische Geheimlehre der Juden mit der christlichen Lehre zu verbinden suchten. Darnach wären dann die Irrlehrer in Kolossä Judenchristen gewesen. Für den judaistischen Charakter der Irrlehre spricht ferner auch die zweite Bezeichnung dieser falschen Philosophie, daß sie sei κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. τὰ στοιχεῖα sind „die Anfangsgründe, die ersten Elemente" einer Wissenschaft. Vergleichen wir Gal. 4, 3. 9 und unten V. 20 ff., so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Apostel unter τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου das Judenthum in seinen irdischen Satzungen und Lehren, in seinen Ceremonial- und Ritualgeboten versteht, die sich wie Anfangsgründe zur wahren Vollendung in Christo verhalten. Das Judenthum war der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24); seine Lehren und Satzungen waren gleichsam das religiöse A B C, wodurch die Menschheit auf die eigentliche und wahre Wissenschaft in Christo vorbereitet werden sollte; es waren die Anfänger-Rudimente, mit welchen die vorchristliche Menschheit sich befassen mußte, um zum vollen Mannesalter in Christo zu gelangen. So der h. Thomas: Lex vetus dicitur elementum, quia sicut pueris, qui sunt instituendi ad scientiam, primo proponuntur elementa illius scientiae, per quae manuducuntur ad illam, ita lex vetus proposita est Iudaeis, per quam manuducerentur ad fidem et iustitiam. Vgl. zu V. 20. — Also die irdischen Satzungen und Lehren des Judenthums, sein Ceremonial- und Ritualgesetz war die Norm und Richtschnur dieser Philosophie. Die ächte Norm aller wahren Philosophie aber, die einzige Richtschnur wie alles gottge-

fälligen Lebens so auch alles wahren Denkens ist **Christus**; jede wahre Philosophie muß somit sein *κατὰ Χριστόν*, muß mit Christo anfangen und mit ihm enden.

V. 9 f. Daß nun Christus die einzige Norm aller wahren Lehre sei, begründet Paulus aus der Natur und dem Wesen Christi und seinem Verhältnisse zu uns: „**Denn in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit wesenhaft.**" *Θεότης* unterscheidet sich von *θειότης*, wie deitas von divinitas, wie göttliche **Wesenheit** von göttlicher **Qualität**, wie Gottheit von Göttlichkeit. Die Uebersetzung der Vulgata: divinitas ist also wenigstens sehr ungenau. Der Apostel sagt nun, die Fülle der **Gottheit** d. i. Gott in seiner ganzen Wesenheit **wohne** in Christo, sei somit **bleibend** in ihm. Ist aber in Christo die Fülle der **Gottheit**, dann auch die Fülle aller **Wahrheit**. Wer also Wahrheit will, der muß zu ihm gehen, ihn im Glauben in sich aufnehmen. — Sonderbar erscheint hier der Ausdruck *σωματικῶς*; denn Gott hat doch kein *σῶμα*. Man hat das Wort in verschiedener Weise zu deuten gesucht. Der h. Augustinus faßt *σωματικῶς* als Gegensatz von *τυπικῶς*, und gibt den Sinn dahin an, als wolle der Apostel sagen: Deum in Christo non **umbraliter** inhabitare, quomodo in templo manufacto quondam habitabat, i. e. praefigurantibus signis, sed **corporaliter**, hoc est, tanquam in ipsa re per illud templum significata. Andere nehmen *σωματικῶς* als Gegensatz von *πνευματικῶς*: In ipso perfecta deitas inhabitat non solum quoad **animam** eius verum etiam quoad corpus, quod ex Virgine sumpsit. Utrumque enim deitas sibi coniunxit in hypostasim Verbi (vgl. Estius). Am besten erklärt sich aber dieser Ausdruck aus dem hellenistischen Sprachgebrauche. Die Hellenisten gebrauchen nämlich *σῶμα* im Sinne des hebr. גּוּף für *οὐσία*, substantia. Darnach ist dann *σωματικῶς* = *οὐσιωδῶς*, substantialiter, und der Apostel will sagen, daß in Christo die Gottheit **wesentlich** und nicht etwa bloß der **Wirkung** nach, *κατ' ἐνέργειαν*, wie in den Propheten und überhaupt in jedem Gerechten, wohne; mit andern Worten: daß Christus wahrer **Gottmensch** sei. Paulus sagt dies ohne Zweifel im Gegensatz zu den Irrlehrern in

Kolossä, welche, wie die spätern Gnostiker, vielleicht nur ein vorübergehendes Innewohnen eines göttlichen Aeon, einer göttlichen *δύναμις*, in Jesu lehrten (vgl. 1, 19). — V. 10. Lesen wir hier mit Lachmann *ὅ ἐστιν ἡ κεφαλή*, dann ist *καί ἐστε... πεπληρωμένοι* in Parenthese einzuschließen, und *ὅ* bezieht sich auf *πλήρωμα* zurück. Allein abgesehen davon, daß es unpassend scheint, das *πλήρωμα* der Gottheit die *κεφαλή* der Engelwelt zu nennen, so ist die am meisten verbürgte LA. *ὅς ἐστιν*, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Nach dieser LA. ist *καί ἐστε... πεπληρ.* noch von dem vorhergehenden *ὅτι* abhängig, und *ὅς* bezieht sich auf *ἐν αὐτῷ*. Also: „Und ihr seid in ihm erfüllt, welcher ist das Haupt jeglicher Gewalt und Macht.“ In Christo wohnt die Gottheit wesenhaft, er schließt die ganze Fülle göttlicher Wahrheit und Gnade in sich; wer mit ihm in Gemeinschaft tritt, ihm durch Glauben und Liebe einverleibt wird, der wird ebenfalls erfüllt und zwar erfüllt mit der Gottheit, wenngleich nicht wie er *σωματικῶς*, sondern bloß *κατ᾽ ἐνέργειαν*. Ganz ähnlich Joh. 1, 16: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*. — Christus, der da ist das Haupt der Kirche (1, 8), in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen sind (2, 3), ist zugleich die *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*. Daß wir hier unter *ἀρχή* und *ἐξουσία* wiederum wie 1, 16 Engelordnungen zu verstehen haben, unterliegt wohl keinem Zweifel. Der Apostel nennt aber Christum das Haupt der Engel in direkter Polemik gegen die Irrlehrer in Kolossä, welche lehrten, der Mensch müsse dahin streben, sich mit den höhern Geisterordnungen in Verbindung zu setzen, um durch sie mit ächter Erkenntniß und wahrer Weisheit erfüllt zu werden. Er sagt daher: Ihr seid bereits (man beachte das mit Nachdruck an die Spitze gestellte *ἐστέ*) in Christo mit der Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit versehen, und da er das Haupt aller Engelordnungen und über die ganze Geisterwelt erhaben ist, so habt ihr nicht nöthig, anderswoher erst erfüllt zu werden, nämlich vermittelst des Engeldienstes.

V. 11. Hat der Apostel V. 9 Christum dargestellt als Gottmenschen und V. 10 als Haupt der Engel, so

schildert er ihn hier und in den folgenden Versen als Erlöser, der stellvertretend für uns gestorben und auferstanden ist: „In welchem ihr auch beschnitten wurdet mit einer nicht mit Händen gemachten Beschneidung, in dem Ausziehen des Leibes des Fleisches, in der Beschneidung Christi." Im Gegensatze zu den judaisirenden Irrlehrern in Kolossä, welche auf die jüdische Beschneidung ein zu großes Gewicht legten und diese auch bei den Christen aus dem Heidenthume noch angewandt wissen wollten, sagt Paulus hier zunächst, sie hätten bereits in Christo die wahre geistliche Beschneidung, die *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* (Röm. 2, 29), erhalten. Darin liegt dann zugleich ausgedrückt, daß sie der leiblichen Beschneidung, der *περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος* (Eph. 2, 11), die nur ein Symbol der geistlichen sein sollte, nicht mehr bedürften. Diese geistliche Beschneidung wird dann näher erklärt als bestehend *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Das *ἀπέκδυσις* findet sich nur hier; es bezeichnet, ebenso wie *ἀπεκδύσασθαι* (3, 9), zunächst das Ausziehen und Ablegen der Kleider; hier ist nun die Rede von dem Ausziehen (*ἐκ*) und Entfernen (*ἀπο*) „des Leibes des Fleisches" (das *τῶν ἁμαρτιῶν* des text. rec. hinter *σώματος* ist ein exegetischer Zusatz gegen entscheidende Zeugen). Der Ausdruck *σῶμα τῆς σαρκός* kann nun hier offenbar nicht vom physischen Leibe verstanden werden; denn von ihm befreit die Beschneidung in Christo nicht. Vielmehr ist in unserer Stelle *σάρξ* in der Bedeutung zu fassen, in welcher es oft im N. T. vorkommt, und wornach es den Sitz der Sünde und ihrer Gelüste und Triebe, kurz die böse Begierlichkeit bezeichnet (vgl. Röm. 7, 23. 25. Eph. 2, 3). Der Apostel hätte allerdings in demselben Sinne auch *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* sagen können, wie Röm. 6, 6; der Ausdruck *τῆς σαρκός* wurde ihm aber durch den Gedanken an die Beschneidung dargeboten. Er sagt nun *σῶμα τῆς σαρκός*, um diese Beschneidung in Christo recht im Gegensatze zur jüdischen hervorzuheben. In der jüdischen Beschneidung wurde nur ein Theil des äußern Fleisches hinweggethan; hier in der Beschneidung in Christo wird aber die Gesammtheit, der ganze Leib des sündhaften We-

sens abgelegt. In der jüdischen Beschneidung wurde nur typisch und symbolisch angedeutet, was in Christo verwirklicht wurde, nämlich die Ablegung des ganzen sündhaften Wesens, des ganzen alten Menschen; daher der Zusatz: *ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ*. Der ganze Ausdruck *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* bezeichnet also zuletzt nichts anders, als was der Apostel an andern Stellen (z. B. Kol. 3, 9. Eph. 4, 22) *ἀπεκδύσασθαι* oder *ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* nennt. — Unsere jetzige Vulgata hat: sed in circumcisione Christi; dann wird durch die Adversativpartikel sed die circumcisio Christi der circumcisio manufacta in expoliatione corporis carnis gegenübergestellt, und wir müssen hiernach übersetzen: „In welchem ihr auch die Beschneidung habet, nicht eine Beschneidung, welche mit der Hand geschehen durch Hinwegnahme des Fleisches am Leibe, sondern die Beschneidung Christi." Es wird also nach dieser Uebersetzung das *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός* auf die jüdische Beschneidung bezogen, und diese falsche Beziehung war eben der Grund, daß man später das sed einschob, welches in allen ältesten Handschriften der Vulgata fehlt.

V. 12. Hier sagt nun der Apostel, wodurch diese Beschneidung Christi in den Lesern zu Stande gekommen sei: „Indem ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe, in welcher ihr auch miterweckt worden seid durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, welcher ihn von den Todten auferweckt hat." Die Beschneidung Christi ist also an uns vollbracht in der Taufe; denn in der Taufe geht der Mensch in den Tod Christi ein, er stirbt da dem alten Menschen nach mit Christo, legt das *σῶμα σαρκικόν* ab, und zieht das *σῶμα πνευματικόν* an, welches dereinst glorreich aus dem Grabe hervorgehen wird. Der Apostel sagt „mitbegraben" und nicht „mitgestorben" mit Beziehung auf den Ritus der Taufe. Diese wurde nämlich in der ersten Kirche durch Untertauchen vollzogen, wodurch symbolisch angedeutet wurde, daß der alte sündhafte Mensch ebenso in der Taufe unterginge, wie der physische Mensch durch das Begräbniß. Das Begräbniß ist aber nur der vollendete Tod. Geschieht nun

diese ächte Beschneidung in Christo durch die Taufe, so liegt indirekt darin ausgesprochen, daß die Taufe an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten ist. Wie schon oben V. 11 angedeutet ist, wurde Paulus ohne Zweifel zu dieser ganzen Parallele der innerlichen Beschneidung in der christlichen Taufe mit der bloß äußerlichen des A. T. veranlaßt durch die Ueberschätzung dieser Handlung von Seiten der Irrlehrer in Kolossä. Diese Judaisten legten nebst andern Satzungen des A. T. (welche V. 16 weiter genannt werden) auch die Beschneidung denen, die aus dem Heidenthume zum Christenthum übergehen wollten, als nothwendige Bedingung auf. — Das folgende Relativ *ἐν ᾧ* kann sowohl mit Chrysostomus u. A. auf das entferntere *Χριστοῦ* V. 11, als auch mit Estius auf das unmittelbar vorhergehende *βαπτίσματι* bezogen werden. Im erstern Falle stände das *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε* ganz parallel dem *ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε* V. 11. Allein dieser Beziehung steht der Umstand entgegen, daß dann in dem *συνηγέρθητε* ein Pleonasmus liegt: „in welchem (Christo) ihr mit (ihm, Christo) auferweckt seid.“ Besser also beziehen wir *ἐν ᾧ* auf *βαπτίσματι*. Dann liegt, wie in dem *συνταφέντες* eine Anspielung auf das Untertauchen bei der Taufe, so in diesem *συνηγέρθητε* eine Anspielung auf das Hervortauchen aus dem Taufwasser. Dieses Mit-erweckt-werden mit Christo in der Taufe bezeichnet die positive Seite der Rechtfertigung, die Heiligung d. i. die Ertheilung eines neuen höhern Lebens, wie das Mit-begraben-werden mit ihm die negative Seite, die Sündenvergebung, ausdrückt. Ersteres geschieht aber nur durch den Glauben; denn der Glaube ist die conditio sine qua non der vollen Aufnahme der Erlösungsgnade. Daher: *διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας*. Der Genit. *τῆς ἐνεργείας* kann gefaßt werden als der genit. causae: durch den Glauben der Wirksamkeit Gottes, d. h. durch den Glauben, den die Wirksamkeit Gottes in uns hervorruft, den Gott wirkt. Dadurch würde dann der Glaube als ein Werk Gottes, als eine virtus a Deo infusa bezeichnet. Allein gegen diese Fassung ist der konstante Sprachgebrauch des N. T. Ueberall, wo der Genitiv bei *πίστις* nicht das glaubende Subjekt ist, bezeichnet der-

selbe das Objekt des Glaubens; so auch hier: durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, per fidem, qua credidistis efficacem et potentem operationem Dei, qua Christum a morte suscitavit, i. e. per fidem resurrectionis eius divina virtute factae. So Estius. Diese Wirksamkeit Gottes wird dann, wie Eph. 1, 19 f., speciell auf die Auferweckung Christi beschränkt, zunächst wohl deshalb, weil hier von unserer Auferweckung die Rede ist, die in der Auferweckung Christi ihren Grund hat, ja in dieser ideell bereits vor sich gegangen ist (daher auch der Aorist συνηγέρθητε); dann aber auch deshalb, weil die Auferstehung Christi die Stütze unsers ganzen Glaubens ist. „Ist Christus nicht auferweckt, so ist unser Glaube eitel" sagt der Apostel 1. Kor. 15, 17. Man vgl. zu diesem Verse das zu Röm. 6, 3. 4. Eph. 2, 4—6 Gesagte.

V. 13 ff. Die Idee der Sündenvergebung und Erlösung in Christo wird nun weiter ausgeführt und in specieller Beziehung auf die heidenchristlichen Leser näher erläutert: „Auch euch, die ihr todt waret in den Uebertretungen und in der Vorhaut eures Fleisches, — mit lebendig gemacht hat er euch mit ihm, nachdem er uns verziehen alle Uebertretungen, nachdem er ausgelöscht die wider uns lautende Handschrift in den Satzungen, die uns entgegen war; und er hat sie aus der Mitte weggeräumt, indem er sie annagelte an das Kreuz; nachdem er entwaffnet die Mächte und Gewalten, stellte er sie öffentlich zur Schau dar, indem er sie im Triumphe aufführte in ihm." Das Subjekt des ganzen Satzes ist ὁ θεός. Lesen wir aber am Schlusse des V's. 15 mit der Vulgata ἐν αὑτῷ, in semetipso, dann tritt V. 14 unvermerkt ein Subjektswechsel ein, indem wir zu καὶ αὐτὸ ἦρκεν... als Subjekt ὁ Χριστός ergänzen müssen. — Mit καὶ ὑμᾶς wendet Paulus sich speciell an die Heidenchristen, um das hohe Glück, was auch ihnen, den frühern durch ihre Sünden geistig todten Heiden in Christo zu Theil geworden ist, hervorzuheben (vgl. Eph. 2, 1). Der Ausdruck ἡ ἀκροβυστία τῆς σαρκός ist bildlich zu fassen; denn in der wirklichen leiblichen Vorhaut waren die hei=

denchristlichen Leser auch jetzt noch. Er bezeichnet die sündhafte sinnliche Natur, die durch die Erbsünde verdorbene Concupiscenz. Wie nämlich die wahre geistige Beschneidung in Christo in der Ablegung des sündhaften Wesens besteht, so ist der Zustand, wo die Sünde und das Fleisch in uns herrschen, der Geist aber erstorben ist, der *ἀκροβυστία* analog. Aehnlich Estius: praeputium, quod circumcisione tollebatur, signum erat peccati, cum quo nascimur, et operum carnis, quae ex eo sequuntur. — In dem *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς* ist das *ὑμᾶς* im Anfange des V.'s des größern Nachdrucks wegen wiederholt. Der Wiederbelebung mit Christo durch den h. Geist mußte aber die Nachlassung der Sünden, die Tilgung der Sündenschuld vorhergehen; denn die Sünde ist die Ursache des geistigen sowohl als leiblichen Todes. Erst wenn die Sünde getilgt ist und ihre Schuld nachgelassen, kann der h. Geist, der das wahre Leben der Seele und das Unterpfand der künftigen Auferstehung ist, ertheilt werden —; daher: *χαρισάμενος ἡμῖν*... In dem *ἡμῖν* geht der Apostel in die kommunikative Redeweise über; im Bewußtsein seiner frühern Vergehen schließt er demüthig sich selbst mit ein (vgl. Eph. 2, 1. 5). Das *ὑμῖν* des text. rec., wornach die Vulgata donans vobis übersetzt, ist nicht hinreichend verbürgt. — V. 14. *ἐξαλείφειν* heißt, wo wie hier von etwas Geschriebenem die Rede ist, „auslöschen." *τὸ χειρόγραφον* bezeichnet überhaupt die obligatorische Handschrift; hier, wo *καθ' ἡμῶν* dabeisteht, was gleich in dem *ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν* noch einmal des Nachdrucks wegen wiederholt wird, ist es das Schuld-Dokument, der Schuldschein. Enge an das Wort schließt sich der Dativ *τοῖς δόγμασιν*, wodurch der Inhalt des *χειρόγραφον* näher ausgedrückt wird: der Schuldschein, der in Satzungen besteht (über *δόγμα* vgl. zu Eph. 2, 15). Daß der Apostel mit diesem ganzen Ausdrucke, wenn auch in einer etwas andern Beziehung, doch im Grunde dasselbe bezeichnen wolle, als was er Eph. 2, 15 *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* nennt, nämlich das mosaische Gesetz rücksichtlich seiner einzelnen temporären Satzungen, kann nach V. 16. 20 f. wohl kei-

nem Zweifel unterliegen. Indem nämlich das alttestamentliche Gesetz dem Menschen mit einer Menge einzelner Gebote und bis ins Kleinste gehender Bestimmungen und bei jedem Gebote mit der ernsten Forderung: „Du sollst" entgegentrat, ohne zugleich die Kraft der Erfüllung mitzutheilen, somit „Sollen" und „Haben" beim alttestamentlichen Menschen in fortwährender Disharmonie standen, war dasselbe ein förmlicher Schuldschein, ein Anklagebrief, auf welchen hin der Satan fortwährend die Menschen verklagte. Dieses Schulddokument hatten die Juden selbst unterschrieben. Denn als Moses ihnen feierlich das Gesetz vorlas, versprachen sie (2. Mos. 24, 3): „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir thun und gehorsam sein." Jeder einzelne Jude unterschrieb diesen Schuldbrief mit seinem Blute bei der Beschneidung, wodurch er in den Bund mit Gott eintrat, und zur Haltung des Gesetzes sich verpflichtete. Diesen Schuldbrief nun hat Gott ausgelöscht durch das Blut Christi, ja er hat ihn vollständig aus der Mitte weggeräumt, indem er ihn mit Christo gleichsam an's Kreuz nagelte (προσηλόω von ἧλος „Nagel"). Indem nämlich Christus als das Lamm, welches der Welt Sünden trug, sich an's Kreuz nageln ließ und für die Menschen starb, wurde zugleich auch der Schuldschein als solcher angenagelt und dadurch vernichtet. Christi Tod war der Tod des Gesetzes, insofern dieses ein Schulddokument gegen die Menschen war (vgl. Gal. 3, 13). Mit Christo starb das alttestamentliche Gesetz, zwar nicht nach seiner ewigen Seite, insofern es die ewig gültigen Gesetze der moralischen Weltordnung enthielt, sondern rücksichtlich seiner irdischen temporären Satzungen und Gebote, und es starb des schmählichen Todes am Kreuze! — Stärker und bezeichnender hätte sich der Apostel gegen die judaisirenden Irrlehrer in Kolossä, die die verpflichtende Kraft des mosaischen Gesetzes auch für die Christen behaupteten, nicht ausdrücken können. — V. 15. Gott hat aber in Christo nicht bloß das Schulddokument der Menschen ausgelöscht und vernichtet, sondern auch die fortwährenden Ankläger derselben, die Teufel, hat er in ihm und durch ihn zu Schanden gemacht. Daß wir unter ἀρχαί und ἐξουσίαι die bösen Mächte, die Teufel, welche als die Fürsten dieser Welt

die sündige Menschheit in ihrer Macht hatten, verstehen müssen, ist nach dem ganzen Gedankengange unzweifelhaft. Paulus stellt sie dar als Krieger in voller Waffenrüstung; Christus als der von Gott angeordnete Vorkämpfer und Stellvertreter der Menschheit kämpft gegen sie, besiegt sie; und nachdem sie ihrer Waffenrüstung beraubt sind, stellt Gott als der Kampfrichter sie öffentlich, d. i. vor der ganzen Geisterwelt, als Besiegte zur Schau. Denn wenn schon der Apostel (1. Kor. 4, 9) sich selbst und seine Mitapostel als ein Schauspiel für die Welt, für Engel und Menschen darstellt, so ist umsomehr der Sieg Christi über die finstern Mächte ein Schauspiel für das ganze Universum geworden. — *δειγματίζειν* gibt die Vulgata gut durch traducere „zur Beschimpfung vorüberführen, dem Gelächter aussetzen" (Sueton. Til. 8 fin.). *θριαμβεύειν τινά* = triumphare aliquem, „Jemanden im Triumph anfführen." — *αὐτούς* geht auf die einzelnen Individuen der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, welche als Maskulin gedacht sind. — *ἐν αὐτῷ* beziehen mehrere ältere und neuere Interpreten auf *σταυρῷ*, und aus dieser Beziehung entsprang die LA. *ἐν τῷ ξύλῳ*, in ligno, die wir schon in den Werken des Origenes finden, oder *ἐν τῷ σταυρῷ* (s. Scholz). Allein der Gedanke: „Gott triumphirte über die bösen Mächte im Kreuze", erscheint höchst unpassend. Zu billigen ist diese Beziehung nur dann, wenn von V. 14 an als Subjekt des Satzes Christus genommen wird. Ist aber Gott das Subjekt, dann geht *ἐν αὐτῷ* nothwendig auf Christus. Diese Beziehung liegt auch der LA. *ἐν αὐτῷ* in der Uebersetzung der Vulgata in semetipso zu Grunde (s. oben). — Wenn der Apostel V. 10 Christus als das Haupt der guten Engel, hier aber als den Besieger der bösen Geister darstellt, so hat er dabei ohne Zweifel wiederum die Irrlehrer in Kolossä im Auge. Diese lehrten, der Mensch müsse durch allerlei Mittel dahin streben, mit den höhern Geisterordnungen in Verkehr zu treten, um durch ihre Hülfe die Dämonen zu bewältigen. Christus, sagt nun der Apostel, ist unser Eins und Alles; er ist wie das Haupt der Engelwelt, so auch der Besieger der bösen Geister. An ihm allein also haben wir uns zu halten; durch ihn und in ihm können auch wir über alle

feindlichen Gewalten triumphiren. — Uebrigens liegt dieser ganzen Schilderung, welche Paulus von V. 11 an von der Versöhnung und Erlösung der Menschen gibt, die Idee von der satisfactio vicaria Christi zum Grunde. Diesen stellvertretenden Charakter Christi müssen wir zum Beiständnisse dieser Verse genau festhalten. Christus ist für uns eingetreten; sein Blut hat unsere Schuld getilgt, sein Sieg über die höllischen Feinde ist unser Sieg geworden. Er ist der Stammvater eines neuen Geschlechts; und wie wir vermöge unserer leiblichen Abstammung von Adam alle in diesem gefallen und gestorben sind, Adams Sünde und Tod sich in uns, seinen Gliedern, nur fortentwickelt, so sind wir, die wir durch Glauben und Taufe aus Christo wiedergeboren sind, in diesem zweiten Adam dem alten Menschen nach bereits gestorben und als neue Menschen aus dem Grabe der Sünde und des Todes auferstanden; in ihm, dem Erstgebornen aus den Todten, haben wir den geistigen und leiblichen Tod bereits überwunden (daher auch hier überall die Aoriste: συνηγέρθητε, συνεζωποίησεν u. s. w.) Das Wort Christi am Kreuze: „Es ist vollbracht!" gilt für alle Zeit; in ihm ist wirklich Alles vollbracht. Das Leben der Kirche im großen Ganzen und das Leben eines jeden einzelnen Gerechten in ihr ist nur die Entfaltung und Entwicklung des in Christo bereits Gegebenen (vgl. zu Röm. 6, 3. 4. Eph. 2, 4—6).

Hier erst können wir den Gedankengang von V. 6—15 vollständig übersehen. Er ist kurz zusammengefaßt folgender: Haltet im Glauben und im Leben fest an Christo und lasset euch nicht irre führen durch jene trügerische Philosophie, die in ihrem Denken von menschlichen Ueberlieferungen und Grundsätzen und nicht von Christo ihren Ausgang nimmt. Denn Christus ist als wahrer und wesenhafter Gott auch die einzige Quelle aller Gnade und Wahrheit. In ihm, der da ist das Haupt der Engel, habt ihr als Christen bereits die Fülle aller Wahrheit und Gnade erlangt; ihr braucht diese also nicht erst in einem Engeldienste, von welchem jene Philosophie so viel Aufhebens macht, zu suchen. Auch von der Uebernahme der jüdischen Beschneidung und der Beobachtung des alttestamentlichen Ritual- und Ceremonialgese-

tzes, worauf jene Irrlehrer dringen, dürfet ihr euer Heil nicht erwarten. Denn in der christlichen Taufe habet ihr die wahre Beschneidung, von welcher die jüdische nur ein Vorbild war, empfangen, und das alttestamentliche Gesetz ist, insofern es den Menschen über die Nichtbeobachtung der einzelnen temporären Satzungen anklagt, in Christo aufgehoben. Christus ist unser Heiland und Erlöser in jeder Beziehung; er hat die bösen Mächte vollständig besiegt. Durch ihn und nicht durch Engeldienst erlangen auch wir den Sieg über alle Dämonen.

V. 16 f. Nach dieser Schilderung der Person Christi und seines Werkes (V. 9—15) kehrt der Apostel zur direkten Polemik gegen die Irrlehrer zurück: „So möge nun Niemand euch richten wegen Speise und Trank oder in Betreff eines Festes oder Neumondes oder Sabbaths." Die Partikel οὖν folgert aus V. 14: Eben weil Christus das mosaische Gesetz in seinen Satzungen, das χειρόγραφον, welches uns entgegen, feindlich war, auslöschte, — soll Niemand euch richten, d. i. das Verdammungsurtheil über euch aussprechen, wenn ihr dieses Ceremonialgesetz nicht mehr haltet. Da das mosaische Gesetz in Ansehung der Getränke keine allgemeine Verordnung hat, so erhellt aus dem ἐν πόσει, daß die Irrlehrer in ihrer strengen Ascese noch Zusätze machten. Und es ist nicht unwahrscheinlich, was Einige glauben, daß diese Irrlehrer das für das Nasiräat und für die Zeit des priesterlichen Dienstes gegebene Verbot des Weingenusses auf die Christen als solche (als ἁγίους) ausdehnten. — ἐν μέρει übersetzt die Vulgata in parte, und hiernach erklären Einige den Ausdruck von der theilweisen Feier der Feste. Allein ἐν μέρει entspricht genau unserm: „im Punkte" (vgl. 2. Kor. 3, 10; 9, 3). Nach der gesetzlichen Vorschrift 4. Mos. 28, 11—15 wurde von den Israeliten der Neumond als Fest religiöser Freude durch gottesdienstliche Versammlung und durch Darbringung eines besondern Brand- und Sündopfers gefeiert. σάββατα steht hier, wie oft im N. T. (Matth. 12, 1. Luk. 4, 16) statt des Singul. σάββατον. — Aus dem Ganzen erhellt übrigens wiederum deutlich die judaistische Richtung der Irrlehrer in Kolossä (vgl. V. 8). — V. 17. „Welche ja sind ein Schatten des Zukünf-

tigen, der Körper aber ist Christi." Es ist dies ein argumentativer Relativsatz und ἅ soviel als quippe quae. Der Apostel gibt hier in wenigen aber bedeutungsvollen Worten den Grund an, weshalb die Verbindlichkeit zur Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes jetzt aufgehört habe. Alle diese Institutionen (ἅ geht auf alles V. 16 Genannte), sagt er, waren nur ein Schatten dessen, was künftig kommen sollte. Unter τὰ μέλλοντα versteht er hier, wie oft, den neuen Bund mit seiner ganzen Fülle von Gnade und Wahrheit. Er nennt diesen „das Zukünftige", weil er sich hier auf den Standpunkt des alten Bundes stellt. Daher steht auch das Präsens ἐστίν und nicht ἦν. Darin nun, daß Paulus die alttestamentlichen Institutionen einen Schatten des neuen Bundes nennt, liegt die ganze Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen unübertrefflich kurz und schön ausgesprochen. Der Schatten ist an und für sich nichtig und unwesenhaft; aber er weiset hin auf einen Körper, der ihn wirft, und bildet diesen in seinen äußern Umrissen ab, und zwar bildet er ihn um so schärfer ab, je heller der Körper vom Lichte beschienen wird. Ebenso waren auch die äußern Institutionen des A. T., bloß an und für sich betrachtet, nichtig und gehaltlos; aber sie zeigten vorbildlich hin auf den neuen Bund, und entwarfen von diesem ein um so treueres Bild, je näher der Mittag des großen Welttages, die Fülle der Zeit, heranrückte. Der symbolisch-typische Charakter des A. B. liegt also in diesem Einen Worte σκιά treffend ausgedrückt. Dieser neue Bund ist nun, im Gegensatze zu der alttestamentlichen σκιά, das σῶμα, der Körper, der seinen Schatten in das A. T. warf; und dieses σῶμα ist τοῦ Χριστοῦ d. h. gehört Christo als seinem Haupte an (vgl. V. 19), ja ist zuletzt Christus selbst. Christus steht in Mitte der Weltgeschichte; auf ihn wies der A. B. vorbildlich hin, auf ihn weiset der N. B. nachbildlich zurück; ja der N. B., die Kirche, ist nichts anders als der fortgesetzte Christus selbst. Ist nun, will der Apostel sagen, in Christo und seiner Kirche das σῶμα, das eigentliche Wesen, erschienen, so dürfen wir nicht mehr an den Schatten festhalten wollen (vgl. das zu Hebr. 10, 1 Gesagte).

V. 18 f. Die Irrlehrer in Kolossä setzten das höchste Ziel alles irdischen Strebens darin, daß der Mensch durch alle möglichen Verdemüthigungen, Entbehrungen und Peinigungen des Körpers mit der Geisterwelt in Verkehr zu treten trachte. Dadurch, glaubten sie, erlange der Mensch die höchste Einsicht in die göttlichen Dinge, die wahre Philosophie. Diese ihre tiefere Erkenntniß göttlicher Dinge, welche sie zu besitzen wähnten, war dann, wie gewöhnlich, bei aller scheinbaren Demuth mit einem gewaltigen Hochmuthe gepaart. Vor dieser Geistesrichtung warnt hier der h. Paulus nachdrücklichst: „Niemand bringe euch um den Kampfpreis, indem er es thun will durch Demuth und Verehrung der Engel, indem er in das, was er nicht gesehen, sich versteigt, ohne Grund aufgeblähet von dem Sinne seines Fleisches." *βραβεύειν* (von *βραβεῖον*) heißt „den Kampfpreis zuerkennen"; *καταβραβεύειν τινά* also „bewirken, daß Jemand den ihm gebührenden Kampfpreis nicht erhalte." Erasmus übersetzt gut: ne quis vobis palmam intervertat; etwas ungenau die Vulgata: nemo vos seducat. Das *βραβεῖον*, um welches die Irrlehrer sie nicht bringen sollen, ist die ewige Seligkeit. — Das *θέλων* wird verschieden gefaßt. Einige verbinden es mit *καταβραβευέτω* in der adverbialen Bedeutung von willig, ungezwungen: „Niemand bringe euch willig um den Kampfpreis." Erasmus erklärt es durch data opera i. e. cupide, studiose. Andere fassen *θέλων ἐν* in dem Sinne des hebr. חָפֵץ בְּ, „Gefallen haben an etwas, sich in etwas gefallen", affectare aliquid (Estius); dann hätten wir: „Niemand bringe euch um den Kampfpreis, indem er sich gefällt in Demuth..." Allein am natürlichsten ist es, zu *θέλων* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: *καταβραβεύειν ὑμᾶς*. So Theodoret, Theophyl. — *ταπεινοφροσύνη* bezeichnet hier natürlich die falsche Demuth, Scheindemuth. Diese falsche Demuth trat hervor in einem verkehrten Engeldienste: *ἐν θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*. Die Irrlehrer verehrten wahrscheinlich die Engel unter dem Vorgeben, daß der Mensch in seiner Geringheit es nicht wagen dürfe, sich unmittelbar an die Gottheit selbst zu wenden. So traten ihnen die Engel

an die Stelle Christi; diese wurden ihnen die wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen und daher göttlich verehrt. Später wenigstens scheint diese Engelverehrung in Kleinasien zur eigentlichen Idololatrie ausgeartet zu sein. Denn im Kanon 35 der Synode von Laodicea (um das J. 360 n. Chr.) heißt es: Non oportet Christianos derelicta ecclesia abire et ad angelos idololatriae abominandae congregationes facere. Quicunque autem inventus fuerit occultae huic idololatriae vacans, anathema sit; quoniam reliquens Dominum nostrum Iesum Christum accessit ad idola. — ἐμβατεύειν „eindringen, sich in etwas einlassen, hineinwagen." Die Worte ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων bezeichnen die schwärmerisch-theosophische Beschäftigung der Irrlehrer mit Gott und den Engeln. Sie wähnten in die Tiefen der Geisterwelt, die doch dem menschlichen Auge verborgen ist, durch geistige Anschauung eindringen zu können, und brüsteten sich nun mit einer tiefern Weisheit, die sie zu besitzen glaubten, aber in der That nicht besaßen. Darin zeigte sich aber gerade ihre Aufgeblasenheit, die nicht einmal einen Schein von Wahrheit für sich hat: „ohne Grund", εἰκῇ, waren sie dünkelhaft. Die LA. ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, also ohne μὴ, welche Lachmann nach Codd. ABD recipirt hat, gibt auch einen guten Sinn: „indem er in das, was er (angeblich) geschaut, eindringt" d. h. sich in den willkürlichen Gebilden seiner Phantasie festsetzt; statt mit dem objektiv Gegebenen sich zu befassen, das subjektive Gebiet phantasmagorischer Anschauungen mit seiner geistigen Thätigkeit betritt. — Tief und schön spricht von einer ähnlichen Schwärmerei der h. Augustin in seinen Bekenntnissen (B. 10 Kap. 42): „Wen find' ich, der mich mit dir (o Gott) wieder versöhne? Hätt' ich mich zu den Engeln wenden sollen?... Viele, die strebten zu dir zurückzukehren und es aus sich selbst nicht vermochten, versuchten dies, wie ich höre, und fielen in das vorwitzige Verlangen nach Erscheinungen, und ihnen ward durch leere Gebilde vergolten. Denn aufgeblasen vom Schwall der Gelehrtheit suchten sie dich mit hervorgedrängter vielmehr als zerschlagener Brust, und lockten durch den Einklang des Herzens zu Mitgenossen ihrer Hoffart herbei die Herrscher der Luft, von

denen sie durch magische Künste getäuscht wurden, einen Mittler zu suchen, durch welchen sie gereiniget würden, der es nicht war. Denn es war der Teufel, der sich umgestaltete in einen Engel des Lichtes." — Die Zusammenstellung *νοῦς τῆς σαρκός* ist hier gewiß absichtlich gewählt. Der *νοῦς*, der das Fleisch beherrschen sollte, ist bei diesen Irrlehrern in die Gewalt des Fleisches hinabgesunken, ist selbst *σαρκικός* geworden. — V. 19. „Und indem er nicht festhält an dem Haupte, von welchem aus der ganze Leib durch die Verknüpfungen und Bande versehen und zusammengehalten wächst das Wachsthum Gottes." Man vergleiche die ganz ähnliche Stelle Eph. 4, 16. Hier wie dort ist das Bild genommen von einem Leibe, dessen einzelne Glieder nur durch Bewahrung ihres Zusammenhanges mit dem Haupte belebt, bewegt und genährt werden, und einen lebendigen Organismus bilden. Wie in dem materiellen Leibe die Nerven gleichsam die Bänder (*σύνδεσμοι*) sind, welche jedes einzelne Glied mit dem Haupte in Verbindung setzen, und durch welche fortwährend Leben und Empfindung in dasselbe einströmt, so sind es im geistlichen Leibe der Kirche der Glaube und die Liebe und die h. Sakramente, welche die einzelnen Glieder unter einander und mit Christo verbinden, und durch welche die innere Lebenskraft, der h. Geist, vom Haupte in die einzelnen Glieder sich ergießt. Da die Irrlehrer dem Erlöser die Engel an die Seite stellten, ihn nicht für den alleinigen Weg und die volle Wahrheit hielten, so trennten sie sich von dem Haupte und eben dadurch auch von der Gemeinde, die da ist der lebendige Leib Christi, waren somit abgefallene todte Glieder. — Der Apostel schreibt *ἐξ οὗ* statt *ἐξ ἧς* scil. *κεφαλῆς* mit Rücksicht auf die Person Christi, welche das Haupt ist, eine constr. ad sensum. Ueber die Form *αὔξειν* s. zu Eph. 2, 21, und über die Verbindung *αὔξειν τὴν αὔξησιν* vgl. Win. Gram. §. 32. 2. Der Genit. *τοῦ θεοῦ* ist genit. auctoris, und soll ausdrücken, daß das Wachsthum der Kirche von Gott ausgeht und nicht von geringern Mächten, etwa von den Engeln, wie die Irrlehrer in Kolossä glauben mochten. — Uebrigens erhellt aus dieser Stelle, was sich auch schon von

selbst versteht, daß der Apostel nicht jede Verehrung der Engel tadelt, sondern nur eine solche, die über die Engel Christum vergißt. Die wahre Verehrung der Engel und Heiligen ist zuletzt immer eine Verehrung Christi, ihres Hauptes.

V. 20 ff. Wie schon mehrfach bemerkt wurde, suchten die Irrlehrer in Kolossä durch Enthaltungen von bestimmten Speisen, vom ehelichen Umgange und durch sonstige Kasteiungen des Körpers sich mit der Geisterwelt in Verbindung zu setzen. Vor einer solchen verkehrten leiblichen Ascese warnt hier der h. Paulus, indem er sagt: „Wenn ihr mit Christo abgestorben seid den Anfangsgründen der Welt, warum, als lebtet ihr in der Welt, laßt ihr euch Satzungen auflegen: „„Fasse nicht an noch koste, ja berühre nicht einmal““ (welches alles zum Untergange ist durch den Verbrauch), gemäß den Geboten und Lehren der Menschen?“ Daß der Apostel unter *τὰ στοιχεῖα* das Judenthum verstehe, haben wir schon oben zu V. 8 bemerkt. Wie die ersten Elemente (*τὰ στοιχεῖα*) einer Wissenschaft die ganze Wissenschaft selbst im Keime in sich schließen, die ganze Wissenschaft nur die entwickelten und entfalteten Grundelemente enthält, so ist es auch mit dem Judenthume in seinem Verhältnisse zum Christenthume. Das Judenthum schloß einen ewigen Kern in sich, der sich in der Fülle der Zeit in Christo nur entfaltete und zur vollen Reife gedieh. Allein der Apostel betrachtet hier das Judenthum nicht von dieser seiner ewigen Seite, sondern bloß von seiner irdischen vergänglichen Seite; dies drückt er aus durch den Genit. *τοῦ κόσμου* (vgl. Hebr. 9, 1: *ἅγιον κοσμικόν*). Auch von seiner irdischen Seite betrachtet d. i. in seinen Ritual- und Ceremonialgesetzen enthielt das Judenthum die *στοιχεῖα* zu der wahren Fülle von Gnade und Wahrheit, die in Christo erschienen ist. Denn durch diese äußern Gesetze sollten die Menschen fortwährend auf den, der da kommen sollte, hingewiesen, das Schuldbewußtsein in ihnen wach und so das Verlangen nach dem Erlöser immer lebendig erhalten werden. Als nun aber Christus selbst erschien, da hörten diese *στοιχεῖα* von selbst auf, und es war ein gänzliches Verkennen

des wahren Charakters des Christenthums, jetzt noch das Judenthum in seiner äußern Form aufrecht erhalten zu wollen. Der Typus verlor seine Bedeutung, als der, welchen er vorbilden sollte, wirklich erschienen war; das Symbol wurde eine leere Form, als die volle Wahrheit, die es sinnbilden sollte, in Christo in die Erscheinung trat. Derjenige also, welcher mit Christo in der Taufe gestorben, durch die Taufe in den Tod und das Leben Christi eingegangen und ein Glied seines Leibes geworden ist, der ist eben damit den irdischen Anfangsgründen abgestorben und in die wahre Fülle der Gnade und Wahrheit eingegangen. Dieser darf sich also nicht wieder irdische Satzungen auflegen lassen; denn dies wäre ein Rückfall ins Judenthum, dies wäre, als lebte er noch in der Welt und nicht in Christo. — Das Verbum *δογματίζειν* kommt sonst im N. T. nicht vor und heißt: „eine Satzung aufrichten"; im Medium: „sich eine Satzung auflegen lassen." Die Vulgata hat das Aktiv *δογματίζετε* gelesen; denn sie übersetzt: decernitis statt decernimini oder decretis tenemini. Uebrigens rechtfertiget der Gebrauch dieses Verbums die Erklärung, welche wir Eph. 2, 15 und oben V. 14 von dem Worte *δόγματα* gegeben haben. — V. 21 nennt der Apostel einige *δόγματα* der Irrlehrer. Durch die Ausdrücke *ἅψῃ, γεύσῃ* und *θίγῃς,* die sich alle auf die äußern Sinne beziehen, will der Apostel die äußere, bloß legale Richtung der Irrlehrer charakterisiren und die dreimalige Wiederholung bezeichnet das Angelegentliche und Aengstliche ihrer Forderung. Sie suchten die Heiligkeit statt im Innern in lauter Aeußerlichkeiten, in ängstlicher Enthaltung von gewissen Berührungen u. s. w. Man braucht nicht, wie es von Einigen geschieht, weitläufig zu untersuchen, welche Objekte der Apostel bei diesen Verboten im Auge gehabt habe; das wußten die Leser ohnehin. Wahrscheinlich aber bezieht sich das *ἅπτεσθαι* auf levitisch unreine Dinge, das *γεύεσθαι* auf verbotene Speisen und das *θιγγάνειν* ebenfalls auf Speisen, so daß das letzte *μηδέ* = ne — quidem ist und einen Klimax anzeigt. — V. 22. Das Relativ *ἅ* bezieht sich nicht, wie der h. Augustin und Andere meinen, auf die vorhergehenden Verbote, sondern auf die verschie-

denen Objekte, auf welche diese Verbote der Irrlehrer: „Fasse nicht an" u. s. w. gehen. Allein auch bei dieser Beziehung läßt der Vers eine doppelte Auffassung zu. Mehrere Interpreten haben ihn nämlich so aufgefaßt, daß darin der Grund der Irrlehrer für ihre genannten Satzungen angegeben wird. Dann ist der Sinn: Alles dieses gereicht nach den Satzungen und Lehren der Menschen (d. i. der Irrlehrer) durch den Gebrauch zum Verderben, muß also gemieden werden. Hiernach ist *φθορά* vom ewigen Verderben zu verstehen und *ἀπόχρησις* in der Bedeutung „Gebrauch" zu nehmen. Allein *ἀπόχρησις* heißt eigentlich nicht „Gebrauch", sondern wie das lateinische abusus hat es zwei Bedeutungen: „Mißbrauch" und „Verbrauch"; letztern z. B. von Speisen. Daher empfiehlt sich mehr eine zweite Auffassung, wornach die Worte *ἅ ἐστι — ἀποχρήσει* mit Griesbach, Lachmann, Scholz in Parenthese eingeschlossen und als eine Rüge des Apostels rücksichtlich jener weltlichen Satzungen aufgefaßt werden. Dann ist *φθορά* von dem physischen Untergange der verbotenen Gegenstände zu verstehen, und Paulus will sagen: Alles dieses, was die Irrlehrer zu kosten, ja auch nur zu berühren verbieten, ist nach Gottes Absicht zum Gebrauche der Menschen und durch den Gebrauch zur Vernichtung bestimmt. Also kann es unmöglich Gottes Wille sein, daß der Mensch dieses vermeide, und es ist ungereimt, von dem Vermeiden dieser vergänglichen Dinge Heil und Seligkeit zu erwarten. Aehnlich spricht unser Heiland Matth. 15, 17 (vgl. 1. Kor. 6, 13). So der h. Hieronymus, Estius u. A. Die Vulgata hat: „quae sunt omnia in interitum ipso usu", i. e. ipso usu pereunt. — Nach dieser Auffassung müssen die folgenden Worte *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* nicht an das zunächst Vorhergehende angeknüpft, sondern als nähere Bestimmung des *δογματίζεσθε* aufgefaßt werden: „Warum laßt ihr euch Satzungen auflegen gemäß den Geboten... der Menschen." Der Apostel bezeichnet dann hierdurch die *δόγματα* der Irrlehrer als bloße menschliche Erfindungen, die keine göttliche Auktorität für sich haben. *ἐντάλματα* sind die bestimmt ge-

faßten Gebote und Verbote; διδασκαλίαι aber die Lehren, auf welche jene ἐντάλματα gegründet werden.

V. 23. Hier am Schlusse seiner Warnung faßt der Apostel noch einmal alle Verkehrtheiten der Irrlehrer zusammen: „Welches denn zwar einen Ruf von Weisheit hat durch erheuchelten Dienst und Demuth und Schonungslosigkeit gegen den Körper, nicht durch irgend etwas, was eine Ehre ist, zur Vollsättigung des Fleisches." ἅτινα schließt sich an die vorhergehenden Ausdrücke ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας an = „als welche." λόγος ist hier, wie auch sonst (vgl. 1. Joh. 3, 18. 1. Theß. 1, 5), der Gegensatz von δύναμις oder ἀλήθεια, bezeichnet also: Name, Ruf, Schein ohne Wesenheit. Das μέν weiset auf einen Gegensatz mit δέ hin, der aber verschwiegen ist; wir können ihn aber leicht im Sinne des Apostels mit dem h. Chrysostomus so ergänzen: „Was zwar den Ruf, den Schein von Weisheit hat, nicht aber das Wesen derselben." Dieser Schein der Weisheit spricht sich nach der Meinung der Menschen aus zuerst ἐν ἐθελοθρησκείᾳ. Den mit ἐθέλω zusammengesetzten Wörtern kann sowohl der Begriff des Freiwilligen, Selbstgemachten, als auch der Begriff des Erheuchelten, Selbstgefälligen zu Grunde liegen. So heißt ἐθελοδουλεία „freiwillige Knechtschaft"; ἐθελοφιλόσοφος aber ein „vorgeblicher Philosoph." In diesem letztern Sinne müssen wir das Wort auch hier fassen, also: ein Dienst, der ein Gottesdienst sein will, aber wirklich nur ein Selbstdienst ist. Die Scheinweisheit der Irrlehrer trat zweitens hervor: ἐν ταπεινοφροσύνῃ, in einer falschen, erheuchelten Demuth, die sich in den körperlichen Kasteiungen und in dem sonstigen Betragen der Irrlehrer kund gab. Endlich drittens ἐν ἀφειδίᾳ σώματος, d. i. in der strengen Ascese, welche die Irrlehrer übten. Diese ist besonders geeignet, in den Ruf der Weisheit und Frömmigkeit zu bringen, weil sie sich als eine Verläugnung des Irdischen, als Herrschaft über die Begierden darstellt; und doch kann einer solchen Verläugnung gerade der größte Stolz zu Grunde liegen. — Das οὐκ ἐν τιμῇ τινί wird gewöhnlich als Gegensatz von ἀφειδίᾳ gefaßt,

und τοῦ σώματος ergänzt: „in Schonungslosigkeit gegen den Körper, nicht in einiger Werthhaltung desselben." Dann drückten diese Worte aus, daß auch dem Leibe eine gewisse Ehre und Pflege gebühre, eine übertriebene Härte gegen denselben keine Heiligkeit, sondern Sünde sei. Besser aber fassen wir den Ausdruck in seiner gewöhnlichen Bedeutung: „nicht in irgend einer Ehre" d. i. in etwas Ehrenhaftem, wodurch jener Ruf der Weisheit in der Wahrheit begründet und gerecht erscheinen würde. Der Ausdruck ist gewählt, um den λόγος σοφίας als Ruf ohne Ehre, also als falschen Ruf zu bezeichnen. — Die Schlußworte πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός verbinden diejenigen, welche den Ausdruck οὐκ ἐν τιμῇ τινί in der ersten Weise erklären, unmittelbar mit diesem, so daß der Sinn ist: „nicht in einiger Werthhaltung zur Sättigung des Fleisches", d. h. ohne dem Leibe eine gewisse Ehre oder Pflege zu erzeigen, so daß das Fleisch d. i. der Körper seine Genüge erhält, gesättigt wird. So Estius: sentit apostolus sapientiam illam aut praecepta talia esse, per quae corpori debitus honor pertinens ad expletionem i. e. iustam refectionem carnis subtrahatur. Allein viel schöner wird der Sinn, wenn wir πρὸς πλησμονὴν durch ein Komma von dem οὐκ ἐν τιμῇ τινί trennen, und so diesen Ausdruck auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. σάρξ ist dann in der gewöhnlichen biblischen Bedeutung „sündhafte sinnliche Natur" zu nehmen. „Zur Vollsättigung des Fleisches" heißt dann so viel als: um dadurch der sündhaften sinnlichen Menschennatur volle Befriedigung zu gewähren. Nach dieser Fassung entsteht der schöne Sinn, daß in den körperlichen Abtödtungen und Kasteiungen der Irrlehrer zuletzt eine Befriedigung der σάρξ liege; sie also im Grunde eine feine Sinnlichkeit seien, indem der Stolz darin seine Nahrung finde.

Zweiter, paränetischer Theil.

(3, 1 — 4, 18.)

§. 3. Allgemeine ethische Vorschriften.

3, 1 — 17.

Der Apostel beginnt den paränetischen Theil seines Briefes mit der allgemeinen Ermahnung zum Streben nach dem Höhern, Himmlischen, zur Ablegung des alten Lebens in Sünden und Lastern und zum neuen Leben in allen Tugenden; dann wendet er sich speciell an die Eheleute, an die Kinder und Väter, und an die Knechte und Herren, und legt ihnen in kurzen und kräftigen Worten ihre gegenseitigen Pflichten ans Herz. Indem er dann endlich noch zum Gebete und zum klugen Betragen gegen Nichtchristen ermahnt, schließt er seinen Brief mit persönlichen Nachrichten, Grüßen von Freunden in Rom und Aufträgen.

V. 1 f. Lachmann schließt V. 1—4 enge an das Vorhergehende an, und beginnt erst V. 5 den neuen Absatz. Allein mit Unrecht; denn V. 5 enthält nur eine Folgerung aus dem V. 3 und V. 4 Gesagten. Die Polemik gegen die Irrlehrer ist mit 2, 23 zum Schlusse gekommen; hier beginnt die eigentliche Paränese mit den Worten: „Wenn ihr nun mit Christo auferstanden seid, so suchet das, was oben ist, wo Christus ist sitzend zur Rechten Gottes; auf das Obere sinnet, nicht auf das Irdische." — Das *οὖν* bezieht diesen Satz als Folgerung auf 2, 12 f. zurück. Dort hat der Apostel gesagt, in der Taufe seien wir mit Christo begraben und durch den Glauben mit ihm auferstanden. Da nun Christus, unser Erlöser und unser Haupt, zum Himmel fuhr, so folgt von selbst, daß auch unser Sinnen und Trachten nach Oben ge-

richtet sein muß. Dort sitzt Christus der Gottmensch zur Rechten des Vaters, d. h. ihm ist die Weltregierung übergeben; er ist also der Herr, und auf ihn müssen wir immer blicken. — V. 2. τὰ ἄνω φρονεῖτε ist eine verstärkte Wiederholung des τὰ ἄνω ζητεῖτε: nicht bloß ihr Suchen und Streben soll nach Oben gerichtet sein, sondern ihr ganzes Denken und Sinnen soll auf das Höhere gehen. τὰ ἄνω ist dasselbe mit τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως Phil. 3, 14.

V. 3 f. Grund, warum es nothwendig sei, das Himmlische zu erstreben: „Denn gestorben seid ihr und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn Christus, euer Leben, erschienen sein wird, alsdann werdet auch ihr zugleich mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“ Sie sind „gestorben“ in der Taufe dem irdischen alten Menschen nach; für das Irdische soll ihnen also, wie Todten, der Sinn, die Empfänglichkeit fehlen. Ihr wahres Leben dem neuen Menschen nach ist verborgen mit Christo in Gott; ihr ganzes Streben soll also auch auf das Göttliche gerichtet sein. „Verborgen“ nennt der Apostel das Leben der Gläubigen, weil das höhere Gnadenleben, das Leben im innern Menschen, den Augen der Welt verhüllt und dem Verstande der Weltmenschen unverständlich ist. „Mit Christo in Gott“ verborgen nennt er dieses Leben; denn Gott ist gleichsam das Element, in welches die Gläubigen mit Christo, ihrem Haupte, aufgenommen und worin sie verhüllt sind. In dieses Lebenselement kann Niemand eindringen, da Gott im „unzugänglichen Lichte“ wohnt. — Christus ist das wahre Leben der Gläubigen; er, das Haupt, ist es, der in seinen Gliedern lebt. Wenn also Christus, der bis jetzt nur im Verborgenen herrscht und triumphirt, dereinst am jüngsten Tage als Sieger über alle Feinde auch äußerlich in Herrlichkeit erscheinen wird, dann werden auch seine Glieder, die jetzt noch verborgen sind, herrlich in der Auferstehung hervortreten (vgl. zu Röm. 8, 19).

V. 5 f. Folgerung aus der vorhergehenden allgemeinen Ermahnung; daher οὖν: „Ertödtet also eure Glieder, die irdischen, Hurerei, Wollust, Geilheit,

böse Begierde und die Habsucht, als welche Götzendienst ist." Sind die Gläubigen nach V. 3. 4 dem alten Menschen nach gestorben, ist ihr wahres Leben mit Christo in Gott verborgen, sind sie mit Christo zur dereinstigen Verherrlichung bestimmt, so würde es widersprechend sein, wenn sie den alten Sündenmenschen in sich noch leben ließen; nein, todt machen, *νεκροῦν*, sollen sie ihn. *νεκρώσατε* ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt und gewählt mit Rücksicht auf *ἀπεθάνετε*. Sie sind zwar gestorben mit Christo, aber die sündhafte Natur lebt doch noch in ihnen fort; diese sollen sie ertödten. Die sündhafte Natur im Menschen wird hier dargestellt unter dem Bilde eines Körpers; die einzelnen Glieder dieses Körpers sind dann die verschiedenen Lüste und Begierden. Diese einzelnen Glieder sollen wir in uns ertödten, damit so der ganze Sündenleib absterbe. *νεκροῦν τὰ μέλη* ist gleichbedeutend mit *σταυροῦν τὴν σάρκα* Gal. 5, 24. Als solche zu ertödtende Glieder nennt der Apostel vor Allem die Fleischessünden und die Habsucht, eines Theils, weil sie die stärksten sind, und die Hauptlaster des Heidenthums bildeten; dann aber auch, weil von ihnen aus alle übrigen Richtungen des menschlichen Wesens vergiftet werden. — *πορνεία* ist die außereheliche aber natürliche, *ἀκαθαρσία* aber wohl die unnatürliche Wollust; *πάθος* die innere Empfänglichkeit für dergleichen Sünden, Geilheit, Brunst, die sich dann in bösen Begierden, *ἐπιθυμία κακή*, äußert. Hier mit Estius u. A. von der eigentlichen Bedeutung von *πλεονεξία* abzugehen und das Wort in der Bedeutung „unersättliche Wollust", insatiabilis cupiditas turpium voluptatum, zu nehmen, dafür liegt kein Grund vor. Anders Eph. 4, 19 (vgl. das zu Eph. 5, 3. 5 Gesagte). — V. 6 f. enthält den Beweggrund zu dem *νεκρώσατε*: „Durch welche ja der Zorn Gottes kommt über die Söhne des Unglaubens; in welchen auch ihr wandeltet einst, als ihr lebtet unter ihnen." Die LA. schwankt zwischen *δι' ἅ* und *δι' ὅ*. Die Worte *ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας* fehlen in einigen Handschriften, und man hat geglaubt, daß sie aus Eph. 5, 6 hier eingeschoben seien. Tischendorf hat sie daher gestrichen; aber

mit Unrecht. Denn sie sind nicht bloß stark verbürgt, sondern der Gedanke würde auch unvollständig sein, wenn diese Worte fehlten. Die beiden Relativa δι' ἃ und ἐν οἷς beziehen wir am natürlichsten auf die zuvor genannten Laster; ἐν τούτοις aber auf die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. Andere beziehen umgekehrt ἐν οἷς auf υἱοὺς τῆς ἀπειθείας und ἐν τούτοις auf die genannten Laster. Der Sinn wird dadurch nicht verändert; nur gebraucht Paulus zur Bezeichnung des sündhaften Zustandes gewöhnlich περιπατεῖν. Um also von den genannten Sünden desto nachdrücklicher abzumahnen, macht der Apostel hier bemerklich, daß um ihretwillen der Zorn Gottes über die Heiden komme, und zwar nicht bloß in künftigen Strafen, sondern schon hier auf Erden (ἔρχεται, Präsens). Dann erinnert er seine heidenchristlichen Leser an ihren frühern Zustand vor ihrer Bekehrung, um ihnen diese Wahrheit, daß der Zorn Gottes über diejenigen komme, die solche Sünden vollbringen, aus eigener Erfahrung gewiß zu machen, und die Nothwendigkeit zu begründen, sich von ihnen loszusagen. Vgl. Eph. 2, 1 ff.

V. 8 ff. Das νυνὶ δέ bildet den Gegensatz zu dem vorhergehenden ποτέ: „Nun aber, wo ihr nicht mehr lebet unter ihnen, leget auch ihr, wie die andern Christen, ab das Alles, (wovon eben die Rede war, und wozu noch gehört:) Zorn, Aufwallung, Bosheit, Lästerung, unzüchtige Reden aus eurem Munde." Die einzelnen Ausdrücke ὀργή, θυμός... sind bereits zu Eph. 4, 31 und 5, 4 erklärt. Der Ausdruck αἰσχρολογία kommt aber nur hier vor; er bezeichnet turpiloquium, verborum obscoenitas. Eph. 5, 4 steht dafür αἰσχρότης. Dem ἀπόθεσθε liegt wie dem folgenden ἀπεκδυσάμενοι das Bild von einem Gewande zu Grunde. Sünde und sündhaftes Wesen umgibt den Menschen, wie ein Kleid, ist nicht etwas Natürliches, sondern Angenommenes, was er ablegen kann und soll. — V. 9 f. „Belüget euch unter einander nicht, da ihr ja ausgezogen habet den alten Menschen mit seinen Handlungen (Praktiken, bösen Streichen d. i. Sünden), und angezogen habt den neuen, der erneuet wird nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat." V. 9 ist nur durch ein

Komma von V. 8 zu trennen, und die beiden Participialsätze ἀπεκδυσάμενοι... und ἐνδυσάμενοι... enthalten das Motiv für das Ganze: ἀπόθεσθε — ἀλλήλους. Der „alte Mensch" ist der Mensch, wie er von Adam abstammt, mit Sünde behaftet und zur Sünde geneigt. Der „neue Mensch" ist aber der aus Christo wiedergeborne von Sünden gereinigte Mensch (vgl. das zu Röm. 6, 6. Eph. 4, 44 Gesagte). Das Ausziehen des alten Menschen hat mit innerer Nothwendigkeit das Anziehen des neuen Menschen zur Folge; denn Rechtfertigung und Heiligung stehen in nothwendiger Verbindung. Wie die Luft in jeden leeren Raum eindringt, so senkt sich die heiligende Gnade Gottes, die uns immer gegenwärtig ist, mit einer gewissen innern Nothwendigkeit in jenes Herz ein, welches rein und leer von Sünden ist. Dieser „neue Mensch" wird nun weiter beschrieben als ἀνακαινούμενον κ. τ. λ. In der Wiedergeburt nämlich, welche eine Neuschöpfung ist, und deshalb auch nur allein von dem Schöpfer ausgehen kann, wird im Menschen das übernatürliche Ebenbild Gottes, welches durch die Sünde getrübt oder völlig ausgelöscht war, wieder hergestellt, erneuert. Der Mensch wird da durch die Gnade wieder neugeschaffen nach dem Bilde Gottes, wie er ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde (1. Mos. 1, 27). Vgl. Eph. 4, 24. Das wahre und eigentliche Bild Gottes ist aber Christus, der als Logos ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου (1, 15). Nach ihm also, als dem Urbilde, wird der Mensch in der Wiedergeburt neu geschaffen, oder vielmehr Christus selbst ist es, welcher in der Wiedergeburt im Menschen zu leben anfängt. Das Ziel dieser Erneuerung ist aber die Erkenntniß Gottes. Zu εἰς ἐπίγνωσιν ist der Genitiv τοῦ θεοῦ zu ergänzen. Unter ἐπίγνωσις versteht aber der Apostel hier nicht ein bloßes Verstandes-Wissen und -Erkennen von Gott, sondern ein wesenhaftes Erkennen, ein Erkennen, in welchem der Mensch das Erkannte in sich aufnimmt und besitzt. Ein solches wesenhaftes Erkennen Gottes ist aber nicht ohne Christus möglich; denn wer χωρὶς Χριστοῦ ist, der ist eben damit auch ἄθεος (vgl. Eph. 2, 12). — V. 11. „Wo nicht ist Heide und Jude, Beschnittener und Un-

beschnittener, Barbar, Scythe, Knecht, Freier, sondern Christus Alles und in Allen." ὅπου scil. ἐν τῷ ἀνθρώπῳ νέῳ καὶ ἀνακαινουμένῳ. — ἔνι statt ἔνεστι. Im Gegensatze zu den judaisirenden Irrlehrern in Kolossä hebt hier der Apostel hervor, daß in dem neuen und nach Christo erneueten Menschen alle Volks=, Religions= und Standesunterschiede aufgehoben seien, daß in ihm Christus allein gelte. Höchst bezeichnend stellt er hier, wie Gal. 3, 27. 28, die schärfsten Gegensätze neben einander: zuerst den nationalen, auf natürlicher Abstammung beruhenden Gegensatz zwischen Juden und Heiden (Ἕλλην, eigentlich „Grieche" als pars pro toto = „Heide", vgl. Röm. 1, 14); dann die religiöse von Gott temporär angeordnete Verschiedenheit zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen (περιτομή, ἀκροβυστία, abstract. pro concreto). Die Unbeschnittenen werden dann in einem Klimax näher bezeichnet als Barbaren und Scythen: seien es auch Barbaren, ja selbst Scythen als die rohesten unter den Barbaren. Zuletzt nennt der Apostel den zur Strafe der Sünde zugelassenen widernatürlichen Zustand zwischen Knechten und Freien. Wer das Alterthum kennt, der weiß, welch' weite Kluft den Knecht von dem Freien trennte, wie der Sklave als eine rechtlose Sache betrachtet und behandelt wurde. Alle diese Gegensätze, welche den Menschen vom Menschen trennten, sind in Christo aufgehoben; er hat Alle zu Einem Leibe vereinigt und Er, der Eine, wohnt in Allen, und erfüllt Alle mit seinem Geiste, der die Liebe ist, die Alle verbindet. Er ist also Alles und in Allen.

V. 12 ff. Hat der Apostel V. 8 als Werke des alten Menschen, welche sie ablegen sollen, namentlich die Sünden wider den Nächsten genannt, so nennt er jetzt als Werke des neuen Menschen, die sie anzulegen haben, jene Tugenden, die aus der Nächstenliebe entspringen: „Ziehet also an, als Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte, herzliches Erbarmen, Güte, Demuth, Sanftmuth, Langmuth." Das οὖν bezeichnet diese Ermahnung als Folgerung aus dem Vorhergehenden: Haben sie den neuen Menschen angezogen, und sind in diesem neuen Menschen alle Unterschiede aufgehoben, so folgt,

daß sie sich unter einander lieben müssen. Der Apostel motivirt diese Ermahnung durch die Erinnerung an die große Gnade, deren Gott auch sie gewürdigt hat. Sie sind die von Gott nach seinem Wohlgefallen zum Christenthume Ausgewählten (*ἐκλεκτοί*), die von der Welt Ausgeschiedenen und Gott Geweiheten (*ἅγιοι*), ja die geliebten Kinder Gottes (*ἠγαπημένοι*), kurz: das geistliche Israel. Als Solche müssen sie also auch Allen Liebe erweisen. Als Tugenden nun, in welchen die wahre Nächstenliebe sich kund thut, nennt Paulus zuerst: *σπλάγχνα οἰκτριμοῦ*. Das Wort *σπλάγχνον* entspricht genau dem hebr. רֶחֶם, und heißt der „Mutterschooß.“ Der Plur. *σπλάγχνα* = רַחֲמִים, latein. viscera, bezeichnet aber zunächst die innern Theile des animalischen Leibes. Da man nun diese niedern Organe als den Sitz rein pathologischer Empfindungen betrachtete, besonders aber den Mutterleib für die Mutterliebe selbst setzte, so bezeichnet *σπλάγχνα* mit Wörtern, welche Liebe, Mitleid, Erbarmen ausdrücken, zusammengesetzt den höchsten Grad dieser Empfindungen. Also: „herzliches Erbarmen.“ *χρηστότης* ist Güte, Wohlwollen. Unter *ταπεινοφροσύνη* ist wohl Demuth gegen andre Menschen zu verstehen, also = modestia. — V. 13. Die *πραΰτης* und *μακροθυμία* soll sich kund thun in der Ertragung der Schwächen und Fehler Anderer und in der Geneigtheit, die etwaigen Fehler zu verzeihen. Dies hebt der Apostel hier in einer Parenthese ganz besonders hervor, weil die Streitigkeiten wegen der Irrlehrer in Kolossä manche Erbitterung und Feindschaft hervorgerufen haben mochten. Wir schließen nämlich am besten mit Lachmann diesen V. in Parenthese ein, und verbinden den folgenden V. 14 unmittelbar mit V. 12; dann ist der Accus. *τὴν ἀγάπην* V. 14 noch von *ἐνδύσασθε* V. 12 abhängig. Also: „Indem ihr einander ertraget und einander verzeihet, wenn einer gegen Jemanden eine Klage hat; wie auch Christus euch verziehen hat, also auch ihr.“ Das ewig gültige und unerreichbare Muster, dem wir in dem Verzeihen der Beleidigungen nachahmen sollen, ist Christus in seinem Verhalten zu uns. Vgl. Eph. 4, 32. *μομφή* = *μέμψις*, was auch einige Handschriften lesen: Klage, Be-

schwerde. — V. 14. „Ueber dies Alles aber (ziehet an) die Liebe, welche ist das Band der Vollkommenheit.“ „Ueber dies Alles“ d. i. über die genannten Tugenden, die gleichsam ebensoviele Kleidungsstücke des neuen Menschen bilden, ziehet an gleichsam als Oberkleid, welches alle andern Kleidungsstücke in sich faßt und zusammenhält, die Liebe. — Statt ὅ, welches am meisten verbürgt ist und bei welcher LA. die Liebe sächlich gedacht wird, lesen Andere ὅς als Attraktion von σύνδεσμος, Andere ἥτις. Die Liebe wird hier schön das Band der Vollkommenheit genannt, weil sie alle einzelnen Seiten des vollkommenen Lebens, alle Tugenden, in sich faßt, verbindet und zur Vollkommenheit bringt.

V. 15. An die Ermahnung zur Liebe schließt der Apostel die Ermahnung zum Frieden an: „Und der Friede Christi walte in euren Herzen, zu welchem ihr auch berufen seid in Einem Leibe; und seid dankbar.“ βραβεύειν heißt zuerst „den Kampfspreis ertheilen“, dann überhaupt „entscheiden.“ Hieraus entspringt die weitere Bedeutung, welche das Wort hier hat: „herrschen, walten.“ Ungenau hat die Vulgata es durch exultare wiedergegeben. — Unter „Friede“ versteht der Apostel die h. Ruhe des mit Gott und den Menschen versöhnten Gemüths. Er nennt diesen Frieden den Frieden Christi, weil nur Christus, unser Erlöser, ihn verleiht. Ohne Christus gibt es hienieden keinen wahren innern Frieden (Joh. 14, 27). Dieser Friede soll herrschen d. h. er soll so mächtig in ihnen sein, daß er alle andern störenden Empfindungen niederhalte, nicht zur Herrschaft kommen lasse. Und er soll herrschen in ihren Herzen. Denn das Herz oder das Gemüth ist das Centrum der Persönlichkeit, der Träger der Empfindung; ist dieses ruhig, dann verbreitet sich Ruhe und Harmonie über den ganzen Menschen. Zu diesem Frieden Christi sind alle Gläubigen berufen, indem alle zu Einem Leibe berufen sind; denn in einem lebendigen Organismus muß innere Harmonie zwischen den einzelnen Gliedern herrschen, wenn nicht das Ganze auseinander fallen soll. — Der Friede Christi hat in seinem Gefolge die „Freude im h. Geiste“ (Röm. 14, 17), und diese Freude wird im An=

denken an Gott, der uns Christum geschenkt hat, fromme Dankbarkeit; daher *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε*. Unrichtig faßt Erasmus *εὐχάριστοι* im Sinne von comes et benigni, „freundlich."

V. 16 f. Lachmann schließt *ὁ λόγος — πλουσίως* in Parenthese ein, verbindet *ἐν πάσῃ σοφίᾳ — ἑαυτοὺς* mit *εὐχάριστοι γίνεσθε* V. 15 und zieht *ψαλμοῖς, ὕμνοις...* zu *ᾄδοντες*. Allein bei dieser Beziehung der einzelnen Satztheile wird der ganze Bau des Satzes verschroben, und es hält schwer, den in Parenthese eingeschlossenen Worten einen gehörigen Sinn abzugewinnen. Viel natürlicher wird die Construktion und der ganze Gedankengang, wenn wir mit Tischendorf u. A. hinter *εὐχάριστοι γίνεσθε* V. 15 einen Punkt setzen, und mit *ὁ λόγος...* V. 16 eine neue Ermahnung zur gegenseitigen Erbauung und zur Herzensandacht beginnen lassen. Dann ist es am besten, daß wir *ψαλμοῖς — πνευματικαῖς* zu *νουθετοῦντες* ziehen (also das Komma nicht mit Tischendorf hinter *ἑαυτούς*, sondern hinter *πνευματικαῖς* setzen), so daß *ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες* dem *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες* parallel steht. Hiernach müssen wir dann übersetzen: „Das Wort Christi wohne in euch reichlich, indem ihr in aller Weisheit euch einander belehrt und ermahnt durch Psalmen, Gesänge, geistliche Lieder, indem ihr in der Gnade Gott lobsinget in euren Herzen." Die Participialsätze *διδάσκοντες...* und *ᾄδοντες* bestimmen näher, wie das Innewohnen des Wortes Christi sich erweisen solle; wir könnten sie daher im Deutschen auch durch „so daß" auflösen. Die gegenseitige Liebe der Christen soll sich also darin äußern, daß sie sich im gemeinsamen Gottesdienste einander belehren, ermahnen und erbauen. Dies kann aber fruchtbar nur dann geschehen, wenn die Fülle des Wortes Christi d. h. seiner reinen Lehre, seiner Wahrheit im Glauben in ihnen wohnt. Nur diese gibt dem Menschen wahre ächte Weisheit, die weit verschieden ist von der selbst erdachten Scheinweisheit der Irrlehrer; und wer diese wahre Weisheit hat, der vermag auch Andere zu belehren und zu ermahnen (über den Unterschied von *διδάσκειν* und *νουθετεῖν* s. zu 1, 28). Die Ermahnung soll aber geschehen

nicht in trockenen moralischen Vorträgen und Abhandlungen, sondern durch Psalmen u. s. w.; denn nur die Begeisterung entzündet Begeisterung in den Herzen der Zuhörer. Die Dative ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς (vgl. zu Eph. 5, 19) ziehen wir am besten bloß zu νουθετοῦντες und nicht auch zu διδάσκοντες. Mit dieser öffentlichen gegenseitigen Erbauung und Ermunterung soll aber Hand in Hand gehen die stille Herzensandacht, da sonst erstere leicht in leeres Wortgeklingel oder in Schwärmerei ausarten; daher: ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Treffend bemerkt Theophylakt zur Erläuterung dieser Worte: κἂν ἐν ἀγορᾷ ᾖς, δύνασαι κατὰ σεαυτὸν ᾄδειν μηδενὸς ἀκούοντος. Zu dieser stillen Unterhaltung mit Gott, zu diesem innern Gebetsjubel bedürfen wir aber der besondern Gnade Gottes; daher: ἐν τῇ χάριτι, d. i. διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δοθείσης χάριτος (Oekum.). Das Wort χάρις hier mit Einigen in der Bedeutung von „Dank" oder mit Andern gar in dem Sinne von „Anmuth" zu nehmen, dafür liegt gar kein Grund vor. — V. 17. Der Apostel schließt die allgemeinen Ermahnungen mit der Aufforderung, Alles im Namen Christi und mit Dank gegen den Vater zu thun: „Und Jegliches, was ihr irgend thun möget in Wort oder Werk, Alles thut im Namen des Herrn Jesu, indem ihr danksaget Gott dem Vater durch ihn." Zu πάντα ἐν ὀνόματι ist ποιεῖτε zu ergänzen. Das vorhergehende πᾶν ὅ,τι ἐὰν ποιῆτε — ἔργῳ ist absoluter Nominativ. — Wir thun Alles im Namen Jesu, wenn wir es thun 1) im Glauben an Jesum Christum, der uns mit Wort und That den Weg zum ewigen Leben gezeigt hat, ja der selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben ist; — wenn wir es thun 2) in der Hoffnung auf ihn, d. h. im Vertrauen auf seine Gnade, die er uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat; — wenn wir es 3) thun aus Liebe zu Jesu, der uns zuerst bis in den Tod geliebt hat, also zu seiner Ehre. Das so von Christo ganz gefüllte Gemüth hat den Frieden und die Freude im h. Geiste, und diese Freude wird sich in Danksagung gegen Gott, der uns in Christo Alles geschenkt hat, aus-

drücken. Würdigen Dank können wir aber Gott nur durch Christum darbringen; daher: δι' αὐτοῦ.

§. 4. Specielle ethische Vorschriften. Brieflicher Schluß. 3, 18 — 4, 19.

Was der Apostel in diesem Abschnitte von 3, 18 — 4, 9 sagt, ist Alles im Briefe an die Ephesier 5, 21 ff. fast wörtlich schon vorgekommen; wir können also, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort Gesagte verweisen. Nur etwaige Abweichungen müssen wir hier hervorheben. Zuerst folgen bis 4, 1 Ermahnungen an die Eheleute, Kinder und Väter, Knechte und Herren. Vgl. Eph. 5, 21 — 6, 9. Wie dort stehen auch hier jedesmal die Untergeordneten den höher Stehenden voran, da der Apostel besonders zum Gehorsam, zur Unterwerfung ermahnen will.

V. 18 f. „Ihr Weiber, unterwerfet euch den Männern, wie es sich ziemte im Herrn", d. h. wie es sich für solche ziemte, die im Herrn h. i. wahre Christinnen sind. Chrysostomus, dem Estius folgt, verbindet ἐν κυρίῳ mit ὑποτάσσεσθε: subditae sitis in Domino, i. e. iuxta Christi legem et doctrinam. Man bemerke hier das Imperf. ὡς ἀνῆκεν, ut decebat (Vulg. sicut oportet). Der Apostel will damit andeuten, daß es bisher schon hätte so sein sollen, aber nicht gewesen sei. Eph. 5, 22 heißt es bloß ὡς τῷ κυρίῳ. — V. 19. „Ihr Männer liebet eure Weiber und erbittert euch nicht gegen sie." Vgl. Eph. 5, 25. Dort fehlt aber das καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς, womit der Apostel ausdrücken will, daß die Herrschaft, welche der Mann über das Weib ausübt, keine harte, rohe sein soll.

V. 20 f. „Ihr Kinder, gehorchet euren Eltern in Allem; denn das ist wohlgefällig im Herrn" d. h. in dem Lebensgebiete des Herrn, im Christenthume; mit andern Worten: das paßt sich für Christen. Eph. 6, 1 steht statt dessen: τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον. Paulus sagt hier ohne Einschränkung κατὰ πάντα, weil er hier die allgemein gültige Regel aufstellen will. Daß es Ausnahmen

von dieser Regel geben könne, versteht sich von selbst. — V. 21. „Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorne, damit sie nicht muthlos werden." Vgl. Eph. 6, 4. Dort steht statt ἐρεθίζετε (text. rec. Tischend.) das synonyme παροργίζετε, was Griesbach, Scholz, Lachmann nach Codd. ACD u. a. auch hier aufgenommen haben. — Wir müssen bei diesen Worten denken an die unbeschränkte Gewalt, welche im Alterthume die Väter über ihre Kinder übten. Da lag der Mißbrauch dieser Gewalt nahe; und durch zu strenge und harte Behandlung konnten die Väter ihre Kinder leicht muthlos machen und zur Verzweiflung bringen.

V. 22 ff. „Ihr Knechte, gehorchet in Allem den leiblichen Herren, nicht mit Augendienereien als solche, die nur Menschen zu gefallen suchen, sondern in Einfalt des Herzens den Herrn fürchtend." Vgl. Eph. 6, 5. Dort fehlt aber das κατὰ πάντα, worin der absolute Gehorsam der Sklaven gegen ihre irdischen Herren ausgedrückt liegt: „in Allem" sollen sie ihren Herren gehorchen, natürlich außer in dem, was von Gott verboten ist (vgl. V. 20). Diese Einschränkung liegt indirekt in dem φοβούμενοι τὸν κύριον ausgedrückt. — Dieser Gehorsam soll aber nicht bloß äußerlich zum Scheine sein in der Absicht, um Menschen zu gefallen, sondern er soll aus einfältigem Herzen ohne Nebenabsichten und aus der Furcht Gottes hervorgehen. Das ἐν ἁπλότητι καρδίας steht dem ἐν ὀφθαλμοδουλείαις und das φοβούμενοι τὸν κύριον dem ἀνθρωπάρεσκοι gegenüber. — V. 23. „Was ihr irgend thun möget, das verrichtet aus dem Herzen als dem Herrn und nicht Menschen." Also Alles, was sie thun, sollen sie nicht bloß mit dem Leibe, sondern aus der Seele, d. i. freiwillig und gern thun. Immer geht das Wirken des Christenthums auf das Innere; von Innen heraus sucht es den Menschen zu dem zu machen, was er sein soll, und dadurch ist es gerade die Weltumbildende Kraft geworden, und hat es die socialen Verhältnisse der Menschen gänzlich umgestaltet. V. 24 gibt dann den innern Grund des vorhergehenden ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις an: „In-

dem ihr wisset, daß ihr vom Herrn empfangen werdet die Vergeltung der Erbschaft. Dem Herrn Christo seid dienstbar!" Vgl. Eph. 6, 8. *τῆς κληρονομίας* ist Genitiv der Apposition: die Erbschaft als Vergeltung. Nach den Gesetzen des Alterthums waren die Sklaven von jeder Erbschaft ausgeschlossen. Hierauf spielt ohne Zweifel der Apostel an, wenn er sagt, daß sie dennoch die wahre Erbschaft d. i. die ewige Seligkeit vom Herrn empfangen würden. Christus ist es, der sie aus Sklaven zu Söhnen macht, und ihnen den vollen Anspruch auf das väterliche Erbe gibt; ihm, dem eigentlichen Herrn, sollen sie also auch in ihren irdischen Befehlshabern dienstbar sein. Da das *γάρ* des text. rec. in *τῷ γὰρ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* unächt ist, so nehmen wir am besten mit der Vulgata *δουλεύετε* als Imperativ; der Nachdruck liegt auf *τῷ κυρίῳ Χριστῷ*. — Lachmann (größere Ausg.) hat hinter *ἀνταπόδοσιν* einen Punkt gesetzt, somit *τῆς κληρονομίας* zu *τῷ κυρίῳ* gezogen: „dem Herrn der Erbschaft, Christo, dienet ihr." Allein bei dieser Beziehung müßte wohl *τῷ τῆς κληρονομίας κυρίῳ* dastehen. — V. 25. Die vorhergehende Aufforderung: *τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε* wird hier näher begründet durch den allgemeinen Gedanken: „Denn wer Unrecht zufügt, wird davon tragen, was er Unrechtes zugefügt hat, und nicht findet Parteilichkeit statt." Aus dieser allgemeinen Sentenz sollen die Sklaven die Anwendung machen, daß also die ungerechte Behandlung, welche sie von ihren Gebietern erfahren, nicht unbestraft bleiben werde; denn bei der allgemeinen Vergeltung werde der unparteiische Richter, Christus, die Gebieter nicht begünstigen und die Sklaven nicht beeinträchtigen. Sie müssen sich daher als Sklaven Christi betrachten, und sich davon durch keine ungerechte Behandlung von Seiten ihrer Gebieter abwendig machen lassen. Ueber *προσωποληψία* vgl. Eph. 6, 9.

4, 1. Auch hier ist, wie mehrfach im N. T., die Kapiteleintheilung nicht gut getroffen, indem die in V. 1 enthaltene Ermahnung an die Herren noch mit zum Vorhergehenden gehört. „Ihr Herren, das Recht und die Billigkeit gewähret den Knechten, indem ihr

wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habet." Vgl. Eph. 6, 9. — Also nicht bloß das scharfe kalte Recht, sondern auch die Billigkeit sollen sie gegen ihre Sklaven beobachten, eingedenk, daß Christus ihrer Aller Herr ist, sie also Alle zu diesem in einem gleichen Dienstverhältnisse stehen. ἴσος und ἰσότης kommt oft bei den Profanen in der Bedeutung von „billig, Billigkeit" vor. Einige wollen das Wort hier in seiner ursprünglichen Bedeutung: „Gleichheit" fassen, und verstehen es von der christlichen Parität, wornach Alle in Christo vor Gott gleich sind. Dann hätte Paulus hier bloß die christlichen Sklaven im Auge.

V. 2 ff. Ermahnung des Apostels zum anhaltenden Gebete und Aufforderung zur Fürbitte für ihn selbst um gesegnete Wirksamkeit. Vgl. Eph. 6, 18—20. „Beim Gebete verharret und seid in ihm wachsam in Dankbarkeit." Unter dem γρηγορεῖν ist nicht ein physisches, sondern ein geistiges Wachsein, ein Wachsein des höhern Bewußtseins zu verstehen, ohne welches das Gebet ein bloßes Lippengebet ist. Das Gebet der Christen kann aber im Andenken an die ihm wiederfahrene Gnade immer nur zugleich ein Dankgebet sein. — V. 3. „Indem ihr zugleich auch für uns bittet, damit Gott uns öffne eine Thüre des Wortes, um zu verkündigen das Geheimniß Christi, um deßwillen ich auch gebunden bin." Vgl. Eph. 6, 19 f. περὶ ὑμῶν, nämlich Paulus und Timotheus, vgl. 1, 1. θύρα τοῦ λόγου d. i. Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes Gottes. Der Apostel bittet also seine Leser nicht um Fürbitte für seine Person, sondern immer seinen hohen Beruf im Auge habend, fordert er sie auf zu Bitten, daß ihm selbst in seiner Gefangenschaft Gelegenheit gegeben werde, das Evangelium zu verbreiten. Das δι' ὃ scil. μυστήριον (andere LA. δι' ὃν scil. Χριστόν) δέδεμαι zeigt, daß der Apostel unsern Brief in der Gefangenschaft schrieb. — V. 4. „Damit ich es (das Geheimniß Christi d. i. das Evangelium) offenbare, so wie ich reden soll" d. h. in der rechten Weise mit Freimüthigkeit. Vgl. Eph. 6, 20.

V. 5 f. Ermahnung zum vorsichtigen Wandel gegen die Nichtchristen. Vgl. Eph. 5, 15 f. „Mit Weisheit d. i. mit Vorsicht (ἀκριβῶς Eph. 5, 15) wandelt gegen die, so draußen (d. i. außer der Kirche) sind, um nämlich die Sache Christi in nichts bloßzustellen, indem ihr die Zeit und Gelegenheit erkaufet" d. i. Zeit und Gelegenheit zum Heil für euch und Andere so klug und vorsichtig benutzet, als wenn ihr sie bezahlen müßtet. Eph. 5, 16 wird als Grund hierfür angegeben: „Denn die Tage sind böse." — V. 6. „Eure Rede sei immerdar in Anmuth, mit Salz gewürzt, damit ihr wisset, wie ihr einem Jeden antworten müsset." Das Salz ist ein Bild der Weisheit und Klugheit. Wie nun eine Speise dadurch, daß man sie mit Salz würzt, schmackhaft wird, so wird eine Rede durch Weisheit angenehm und anziehend, ἐν χάριτι. Haben sie die gehörige Klugheit im Reden, dann werden sie auch mit richtigem Takte Jedem Rede und Antwort stehen können.

V. 7 ff. Sendung des Tychikus und des Onesimus nach Kolossä. Vgl. Eph. 6, 21. 22. „Das mich Betreffende (d. i. meine Lage) wird euch Alles Tychikus kund thun, der geliebte Bruder und treue Diener und Mitknecht im Herrn." Tychikus war der Ueberbringer der Briefe an die Kolosser und Ephesier. Der Apostel empfiehlt ihn den Kolossern durch drei ehrende Prädikate. Das ἐν κυρίῳ gehört zu allen drei Prädikaten und bezeichnet soviel als „christlich." — V. 8. „Welchen ich zu euch schicke gerade deshalb, damit er erfahre, wie es um euch stehe, und eure Herzen tröste", nämlich in euren Leiden für das Christenthum. Statt ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν, welche LA. bei den meisten Vätern sich findet und die auch der Vulgata zu Grunde liegt, hat Lachmann nach Codd. ABD*FG die LA. ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν aufgenommen: „damit ihr erfahret, wie es um uns stehe." Dann ist das folgende παρακαλεῖν von der Besorgniß der Kolosser für Paulus wegen seiner Lage zu verstehen. ἔπεμψα ist der Aorist des Briefstyls; wir setzen dafür das Präsens. — V. 9. „Zugleich mit dem Onesimus, dem treuen und geliebten Bruder, welcher aus eurer Stadt

ist. Alles werden sie euch kund thun, wie es hier steht." Onesimus war der entlaufene Sklave des Philemon, eines angesehenen Bürgers von Kolossä. Der Apostel schickte ihn jetzt in Begleitung des Tychikus mit einem Empfehlungsschreiben an seinen Herrn zurück (vgl. Einl. z. Br. an Philemon). Er empfiehlt ihn hier auch den Kolossern dadurch, daß er ihn einen treuen und geliebten Bruder nennt.

V. 10 ff. Nun folgen bis V. 14 Grüße und zwar zunächst von Judenchristen: „Es grüßt euch Aristarchus, mein Mitgefangener und Markus, der Geschwistersohn des Barnabas, wegen dessen ihr Aufträge erhalten habt (wenn er zu euch kommt, nehmt ihn auf); und Jesus genannt Justus. Von denen, welche aus der Beschneidung sind, sind diese allein solche Mitarbeiter für das Reich Gottes, welche mir eine Erquickung geworden sind." Ueber Aristarchus vgl. Apstg. 19, 29. 20, 4. Er war aus Thessalonich und beim h. Paulus in Ephesus, wo er bei dem Aufruhr, der dort gegen den Apostel sich erhob, ergriffen und fortgeschleppt wurde. Später Apstg. 27, 2 finden wir ihn in der Begleitung des Apostels auf seiner Reise nach Rom. Das *συναιχμάλωτος* ist wohl von der freiwilligen Gefangenschaft desselben zu verstehen. *αἰχμάλωτος* heißt eigentlich „Kriegsgefangener." Der Apostel bezeichnet sich also durch diesen Ausdruck als gefangenen Krieger im Dienste Christi. — Ueber Markus ist in der Apostelgeschichte häufig die Rede, wenn nämlich, woran wohl nicht zu zweifeln ist, dieser Markus derselbe ist mit dem, welcher Apstg. 12, 12 Johannes Markus und der Sohn einer gewissen Maria genannt wird. Er ist nach der Meinung der Meisten derselbe, der das zweite Evangelium geschrieben, was jedoch wieder Andere z. B. Baronius in Abrede stellen. Aus der vorliegenden Stelle ersehen wir übrigens, daß Markus mit Barnabas nahe verwandt, ein Geschwisterkind, *ἀνεψιός*, von diesem war; daraus erklärt sich dann Apstg. 15, 39 (vgl. Allg. Einl. III. 1 S. 19 f.) — Was der Apostel hier unter *ἐντολαί* verstehe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen. Aus dem parenthetischen Zusatze wird es aber wahrscheinlich, daß er damit Empfehlungsschrei-

ben, später literae commendatitiae seu testimoniales auch literae formatae genannt, meine. Solche Empfehlungsschreiben wurden in der ersten christlichen Zeit den von einer Kirche zu einer andern reisenden Klerikern mitgegeben, damit man dieselben gut aufnehme und zur Verrichtung ihres geistlichen Amtes zulasse. — Ueber Jesus Justus wissen wir sonst nichts. Vielleicht hatte man ihm den Zunamen Justus aus Ehrfurcht gegen den Namen des Heilandes gegeben (*Ἰοῦστος* ist wie *κουστωδία, πραιτώριον, σουδάριον* aus dem Lateinischen herübergenommen). Nach *Ἰοῦστος* ist mit Lachmann ein Komma, oder besser ein Semikolon zu setzen und nicht hinter *περιτομῆς* mit Tischendorf. Dann ist *οὗτοι μόνοι* eine nachdrückliche Wiederaufnahme des *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς*. Der Apostel sagt, die drei Genannten seien die einzigen Mitarbeiter aus dem Judenthume, welche ihm Erquickung verschafften, da die meisten Judenchristen seine entschiedenen Widersacher waren, und ihm vielen Kummer verursachten. — *παρηγορία* findet sich im N. T. nur hier; eigentlich heißt es das Zureden; dann überhaupt: Trost, Linderung.

V. 12 ff. Grüße von Heidenchristen: „Es grüßt euch Epaphras, der aus eurer Stadt ist, Diener Christi Jesu, immerdar kämpfend für euch in den Gebeten, damit ihr feststehen möget vollkommen und fest überzeugt in jedwedem Willen Gottes." Statt *πεπληρωμένοι* des text. rec. haben Lachmann und Tischendorf mit Recht die von Codd. ABCD*FG verbürgte LA. *πεπληροφορημένοι* aufgenommen. Der Apostel nennt zunächst den Epaphras, der, wie wir schon in der Einleitung bemerkten, wahrscheinlich zuerst das Evangelium in Kolossä und in der Umgegend verkündigt hatte. Er war aus Kolossä selbst gebürtig (*ὁ ἐξ ὑμῶν*). Der h. Paulus nennt ihn hier *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* nach dem alttestamentlichen Ausdrucke עֶבֶד יְהוָֹה, womit derjenige bezeichnet wurde, welcher von Jehova eine besondere Mission erhalten hatte z. B. der Prophet. Indem er also den Epaphras *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* nennt, bestätiget er seine Sendung und dadurch auch seine Lehre den Irrlehrern gegenüber. Als Apostel der Kolosser und der benachbarten

Städte Laodicea und Hierapolis nahm Epaphras natürlich besonders innigen Antheil an den dortigen Gläubigen. Diese Theilnahme hebt Paulus ausdrücklich hervor, um ihm, gegen den wahrscheinlich die Irrlehrer die Gemüther aufgehetzt hatten, die Gunst der Leser wieder zuzuwenden. Schon nennt er diese Theilnahme ein Ringen (ἀγωνίζεσθαι) im Gebete und im folgenden Verse eine schwere Arbeit (πολὺν πόνον), um so die innige geistige Gemeinschaft auszudrücken, in welcher Epaphras mit ihnen stehe. Ihre Kämpfe kämpfte er mit, ihre Leiden trug auch er. Der Zweck des Gebetkampfes des Epaphras ist: ἵνα στῆτε... Das Wort στῆτε bezeichnet die standhafte Beharrlichkeit, bei welcher man weder wankt noch fällt noch weicht. Der Ausdruck ist vom Kampfe hergenommen, wie denn der Apostel häufig das Leben der Christen als einen Kampf darstellt. Zu dem στῆτε gehört unmittelbar das ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ = בְּכָל־חֵפֶץ יְהוָֹה, und drückt aus, worin sie beharrlich sein sollen: in Allem, was Gott will. In diesem Willen Gottes sollen sie feststehen „vollkommen" d. h. mit einem lebendigen Streben nach immer größerer sittlicher Vervollkommnung, und „fest überzeugt" d. h. mit innerer Gewissensfestigkeit ohne Skrupel darüber, was der Wille Gottes fordere und heische. — V. 13. Das eben von Epaphras Gesagte bestätigt Paulus hier noch durch eine feierliche Betheuerung: „Denn ich bezeuge ihm, daß er viel Mühsal hat um euch und um die, welche in Laodicea und Hierapolis sind." Statt der am meisten verbürgten LA. πολὺν πόνον lesen Andere πολὺν κόπον (multum laborem Vulg.); der text. rec. hat ζῆλον πολύν, „vielen Eifer." — Laodicea und Hierapolis waren zwei Städte Phrygiens in der Nähe von Kolossä. Auch in diesen beiden Städten hatte Epaphras wahrscheinlich das Evangelium verkündet.

V. 14. „Es grüßt euch Lukas der Arzt, der Geliebte, und Demas." Daß der hier genannte Arzt Lukas derselbe sei mit dem, welcher das dritte Evangelium geschrieben hat, wird fast von allen ältern und neuern Interpreten angenommen. Daß dieser nach der Tradition ein Maler gewesen sein und zuerst die allerseligste Jungfrau

Maria gemalt haben soll, widerspricht dieser Annahme nicht, denn ganz gut konnte er Beides in sich vereinigen, die ärztliche Kunst und Liebe zur Malerei. — Demas, kontrahirt aus Demetrius, wird allein ohne lobendes Beiwort angeführt; da er nach 2. Tim. 4, 10 die Welt wieder lieb gewann und den Apostel verließ, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Apostel schon damals, als er diesen Brief schrieb, nicht mehr recht zufrieden mit ihm war.

V. 15 ff. Jetzt folgen bis V. 17 verschiedene Aufträge: „Grüßet die Brüder in Laodicea und namentlich (*καὶ*) den Nymphas und die in seinem Hause befindliche Gemeinde.“ *Νυμφᾶς* kontrahirt aus *Νυμφόδωρος* wie *Ὀλυμπᾶς* aus *Ὀλυμπόδωρος*. Die LA. *Νύμφαν* und nachher *αὐτῆς*, welche Lachmann aufgenommen und wornach Nymphas eine Frau bezeichnete, ist nicht hinreichend verbürgt. Mehr beglaubigt ist die LA. *αὐτῶν* statt des gewöhnlichen *αὐτοῦ* vor *ἐκκλησίαν*. Der Plural *αὐτῶν* ist dann nach der constr. ad sensum vom Nymphas und den Seinigen zu verstehen. — Den Ausdruck *τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν* verstehen Chrysostomus, Theodoret u. A. bloß von der Familie des Nymphas, die in seinem Hause befindlich eine kleine Gemeinde für sich bildete. Allein wahrscheinlicher ist wohl die Meinung Anderer, daß, wie Aquila und Priscilla in Rom und Ephesus, Philemon in Kolossä, so Nymphas in Laodicea einen Theil der Gemeinde zum gemeinschaftlichen Gottesdienste zu seinem Hause versammelte, und der Apostel diesen Theil der Laodicener Gemeinde unter *τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν* verstehe. Wir sehen dann hier den Ursprung unserer städtischen Pfarrgemeinden (vgl. zu Röm. 16, 5).

V. 16. „Und wenn der Brief bei euch vorgelesen ist, so machet, daß er auch in der Gemeinde der Laodiceer vorgelesen werde, und daß auch ihr den aus Laodicea leset.“ Daß der Apostel hier unter *ἡ ἐπιστολή* den gegenwärtigen Brief verstehe, ist klar, und wird auch von Allen zugegeben. Dunkel sind hier nur die Worte: *τὴν ἐκ Λαοδικείας* scil. *ἐπιστολήν*. Der Ausdruck läßt bloß an und für sich betrachtet eine dreifache Erklärung zu. Er kann 1) einen Brief bezeichnen, welchen

die Laodiceer an den Apostel geschrieben haben. So meinen Theodoret, Estius, Cornelius a Lap. Allein gegen diese Deutung streitet der ganze Context. Denn (wie richtig Meyer bemerkt) das *καὶ ὑμεῖς* setzt der Parallele des ersten Versgliedes zufolge die Laodiceer nicht als Briefsteller, sondern als Briefempfänger, welche ihn gelesen haben, voraus. Wie unpassend wäre auch die Form des Auftrags durch *ποιήσατε*! Paulus hätte ihnen ja den Brief senden müssen. — Er kann 2) einen Brief bezeichnen, welchen Paulus von Laodicea aus geschrieben hat, und Theophylakt glaubt, es sei hier der erste Brief an Timotheus gemeint, den der Apostel von Laodicea aus geschrieben habe. Allein nachweislich (vgl. 2, 1) war der Apostel vor Abfassung unsers Briefes nie in Laodicea; *ἐκ Λαοδικείας* bezeichnet also nicht, daß der Brief von Laodicea aus datirt, sondern daß er von dorther auf Veranlassung der Kolosser, wie auch in dem *ποιήσατε* angedeutet ist, zu bringen oder zu holen sei. — Der Ausdruck *ἡ ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολή* kann also 3) nur einen Brief des Apostels an die Laodiceer bezeichnen, den die Kolosser sich von Laodicea verschaffen und in ihrer Gemeindeversammlung öffentlich vorlesen sollten. Der Apostel wählte den Ausdruck *τὴν ἐκ Λαοδικείας* und nicht etwa *τὴν πρὸς τοὺς Λαοδικεῖς*, weil er sich in die Stelle der den Brief empfangenden Kolosser versetzte. Für diese kam der Brief aus Laodicea, war also für diese *ἡ ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολή*, wiewohl er von dem Apostel an die Gläubigen in Laodicea gerichtet war. — Wo ist nun aber dieser Brief des Apostels an die Laodiceer? Wir besitzen noch einen Brief, welcher an die Laodiceer gerichtet ist, und den Namen des Apostels Paulus an der Spitze trägt. Allein es bedarf, wie Hug mit Recht bemerkt, keiner großen philologischen Kenntnisse und Einsichten in die höhere Kritik, um ihn als ein Machwerk späterer Zeit zu erkennen. Schon Erasmus urtheilt richtig über diesen Brief, wenn er von ihm sagt, es sei ein Brief, quae nihil habeat Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris eius epistolis mendicatas. Unsere Stelle veranlaßte wahrscheinlich seine Anfertigung; er besteht aus zwanzig Versen, und ist abgedruckt in mehrern ältern lateinischen Bibeln; dann in Fabric. Cod.

apocr. N. T. P. II. p. 873. Auch in einigen alten deutschen Bibeln (z. B. in der von Joh. Dietenberger, Mainz 1534) findet er sich. Es bleibt uns also nur die Alternative übrig: entweder müssen wir den hier genannten Brief als verloren gegangen ansehen; oder wir müssen nachweisen, daß einer der noch vorhandenen Briefe Pauli mit dem hier genannten Briefe an die Laodiceer identisch sei. Und da ist man dann zunächst auf den Brief an die Ephesier verfallen und hat geglaubt, der hier genannte Brief sei derselbe mit dem, welcher jetzt die Aufschrift an die Ephesier trägt. Und wirklich sprechen für diese Ansicht manche scheinbar nicht unbedeutende Gründe. Es spricht dafür 1) daß in dem einleitenden Gruße Eph. 1, 1 die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* kritisch sehr verdächtig sind; 2) daß, wie uns Tertullian berichtet, der Ketzer Marcion statt *ἐν Ἐφέσῳ* las *ἐν Λαοδικείᾳ*. Zu einer solchen Textesveränderung konnten den Marcion keine dogmatische Gründe bewegen. Wir müssen also annehmen, daß die Auktorität der Handschriften ihn zu dieser LA. bestimmte (s. Einl. zum Br. an die Ephes.); 3) daß der sogenannte Brief an die Ephesier ursprünglich die Bestimmung hatte, bei den Gemeinden von Kleinasien zu circuliren, besonders bei solchen, welche den Apostel nicht selbst gesehen hatten. Zu diesen gehörte auch Laodicea. Nun brachte es aber die Lage des Ortes in der Nähe von Kolossä von selbst mit sich, daß die Kolosser am besten dahin angewiesen werden konnten, um sich die Einsicht des sogenannten Briefes an die Ephesier zu verschaffen. Dann 4) ist es von vornherein doch wenigstens unwahrscheinlich, daß der hier genannte Brief ganz untergegangen sei. Denn wenn ihn die Laodiceer auch untergehen ließen, warum haben ihn die Kolosser, in deren Hände er doch auch kam, nicht mit dem ihrigen gerettet? — Endlich 5) kommt noch der Umstand in Anschlag, daß der Brief an die Ephesier und der an die Kolosser sich gegenseitig ergänzen; was in dem einen nur kurz angedeutet ist, führt der andere weiter aus und umgekehrt. So erscheint also der Auftrag des Apostels, mit den Briefen zu wechseln, ganz passend. — Allein gegen die Annahme, daß der hier gemeinte Brief der sogenannte Brief an die Ephesier sei, spricht Ein Grund, der alle ge-

nannten, scheinbar noch so triftigen Gründe umstößt. Wie wir nämlich in der Einleitung zum Briefe an die Ephesier gezeigt haben, wurde der Brief an die Ephesier zu gleicher Zeit mit dem Briefe an die Kolosser verfaßt. Denn Tychikus war der Ueberbringer beider Briefe. Sind aber beide Briefe zu derselben Zeit verfaßt und abgeschickt, so kann der hier gemeinte Brief unmöglich mit dem sogenannten Briefe an die Ephesier derselbe sein. Denn der Apostel trägt hier den Gläubigen in Kolossä Grüße an die Laodiceer auf. Dies wäre aber ungereimt, wenn beide Briefe zu derselben Zeit abgefaßt und abgesandt sind. — In neuerer Zeit hat man noch die Hypothese aufgestellt, der hier genannte Brief sei der Brief an Philemon, und in Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters S. 434 ff.) hat diese Hypothese einen scharfsinnigen Vertheidiger gefunden. Allein gegen diese Annahme spricht zuerst, daß Philemon wahrscheinlich nicht in Laodicea, sondern in Kolossä selbst war (4, 9), die Kolosser also diesen Brief nicht hätten holen lassen brauchen. Dann, was hier entscheidend ist, hat auch der Brief an Philemon durchaus den Charakter eines freundschaftlichen Privatschreibens, und ist ganz ohne doktrinellen Inhalt. Wir sehen also gar keinen Grund, warum Paulus hätte darauf dringen sollen, daß die Kolosser auch diesen Brief läsen. — Es bleibt uns also nichts anders übrig, als anzunehmen, daß der hier genannte Brief an die Laodiceer, wie andre Briefe des h. Paulus (z. B. ein dritter Brief an die Korinther) verloren gegangen sei.

V. 17. „Und saget dem Archippus: Habe Acht auf das Amt, welches du empfangen hast im Herrn, daß du es ausrichtest." Nach Philem. V. 2 (vgl. mit Kol. 4, 9) war Archippus wahrscheinlich in Kolossä, nicht in Laodicea. Da er dort mit Philemon und seiner Gattin zusammengestellt wird, so ist nicht unwahrscheinlich, daß er der Sohn des Philemon war. Er hatte, wie sich aus dieser Stelle ergibt, ein Kirchenamt (*διακονία*), war wahrscheinlich Presbyter, und da jetzt der Bischof Epaphras abwesend war, so war sein Amt desto wichtiger. Daher hier die Ermahnung des Apostels, die man eben nicht als Tadel anzusehen braucht. — *ἐν κυρίῳ* ge-

hört zu ἔλαβες „welches du empfangen hast im Herrn" d. h. in der Kirche.

V. 18. „Der Gruß mit meiner, des Paulus, Hand. Seid eingedenk meiner Bande. Die Gnade sei mit euch." Der eigenhändige Gruß zeigt, daß Paulus den vorhergehenden Brief, wie er gewöhnlich that, diktirte; der Schreiber desselben war wahrscheinlich Timotheus nach Kol. 1, 1. Ueber diese eigenhändigen Zusätze vgl. das zu 1. Kor. 16, 21 Gesagte. Der Apostel erinnert die Kolosser zum Schlusse an seine Bande, um ihre Gegenliebe recht in Anspruch zu nehmen. Eigenhändig, will der Apostel sagen, habe ich diesen Gruß geschrieben, und wenn ihr ihn leset, so denket, daß ich ihn geschrieben habe in Banden, die ich auch für euch trage. — Der kurze, aber Alles enthaltende Segenswunsch: ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν schließt den Brief, wie er angefangen.

Der erste

Brief an die Thessalonicher.

Einleitung.

1. Thessalonich, früher Therma jetzt Salonichi genannt, eine Stadt Macedoniens am thermäischen Meerbusen, war zur Zeit Christi die Hauptstadt des zweiten Bezirks der römischen Provinz Macedonien, Sitz eines römischen Prätors und Quästors, reich und mächtig durch den blühenden Handel und Verkehr, und in Folge ihres Reichthums üppig und sittenlos. Zu dieser Stadt kam der h. Paulus zum ersten Male auf seiner zweiten Missionsreise am Ende des Jahres 51 oder im Anfange 52 n. Chr., und verkündete dort das Evangelium (Apstg. 17, 1 ff.). Als er nach einem mehrwöchentlichen Aufenthalte daselbst durch einen Pöbelaufstand, den die Juden wider ihn erregten, gezwungen die Stadt verlassen mußte, ließ er dort eine ansehnliche Christengemeinde zurück, die zum größten Theile aus Heidenchristen bestand (Apstg. 17, 4). Er selbst wandte sich nach Beröa; aber auch von dort vertrieben kam er nach Athen, von wo er nach einem kurzen Aufenthalte daselbst im Herbste des Jahres 52 n. Chr. in Korinth anlangte. Hier blieb er anderthalb Jahre. (Vgl. allg. Einl. III. 6. 7. S. 26 ff.)

2. Kurz nach der Vertreibung des Apostels aus Thessalonich brach auch über die dortige junge Christengemeinde ein Sturm der Verfolgung los. Paulus wünschte sehnlichst dorthin zurückzukehren, um die Gläubigen in ihren Leiden zu trösten und sie in ihrem Kampfe für den Glauben zu stärken; aber er wurde daran gehindert (1. Thess. 2, 18). Er sandte deshalb von Athen aus seinen treuen Jünger Timotheus nach Thessalonich, damit dieser seine Stelle dort vertrete, und ihm nähere Nachrichten von dem Zustande der

Gemeinde zurückbringe (vgl. 1. Theß. 2, 14 ff. 3, 1 ff.). Die Nachrichten dieses Abgeordneten waren zum größten Theile sehr erfreulicher Art; der Glaube der Thessalonicher hatte sich in der ersten harten Prüfung glänzend bewährt, ihre Liebe zu den Mitbrüdern sich thatkräftig bewiesen (1. Theß. 1, 3—10). Allein Timotheus hatte auch Einiges zu berichten, was das liebende Herz des Apostels besorgt machen mußte. Wollust und Habsucht, diese beiden Cardinallaster des Heidenthums, waren noch nicht gänzlich aus der Gemeinde verschwunden (1. Theß. 4, 3 ff.); besonders war es aber die Lehre von der Wiedererscheinung Christi zum Gerichte, welche dort viele Unruhe und Verwirrung verursachte. Da man nämlich vielfach glaubte, Christus werde bald zum Gerichte erscheinen und das Ende der jetzigen Weltzeit herbeiführen, so vernachläßigten Manche ihre Berufsgeschäfte und gaben sich dem Müßiggange hin (1. Theß. 4, 11 f.). Auch war man besorgt über das Schicksal der vor der Wiederkunft Christi bereits Gestorbenen, da man nicht wußte, ob auch diese an der Seligkeit des messianischen Heils noch Theil nehmen würden (1. Theß. 4, 13 ff.). So fand sich der Apostel dringend veranlaßt, sein erstes Sendschreiben an die Thessalonicher zu erlassen, das erste Denkmal, was wir überhaupt vom h. Paulus besitzen.

3. Die Aechtheit dieses Briefes ist über allen Zweifel erhaben; innere wie äußere Gründe legen das kräftigste Zeugniß dafür ab. Der Inhalt ist durchaus paulinisch, und steht in genauester Uebereinstimmung mit dem Berichte der Apostelgeschichte. Was dann die äußern Zeugnisse angeht, so sprechen mit aller Bestimmtheit für die Aechtheit des Briefes Irenäus (adv. haeres. V. 6. 1), Tertullian (de resurr. carnis c. 24), Clemens von Alex. (Paedagog. l. I. pag. 88 ed. Sylb.), Origenes (contr. Cels. II. 65); ferner der Canon bei Muratori und die Peschito. Auch der Canon des Marcion enthielt den Brief und Eusebius setzt ihn unter die Homologumena. Ja schon bei den apostolischen Vätern, Clemens von Rom, Ignatius, Polykarpus, finden sich einzelne, wenn auch nur dunkle, Anspie-

lungen auf unsern Brief (vgl. Kirchhofer's Quellensamml. S. 178 f.).

4. Eine alte Unterschrift sagt, der erste Brief an die Thessalonischer sei in Athen verfaßt; allein diese Angabe ist irrig und wahrscheinlich durch zu sorglose Folgerung aus der Stelle 1. Thess. 3, 1 entstanden. Sowohl über den Ort als auch über die Zeit der Abfassung des Briefes erhalten wir bestimmte Aufschlüsse aus Apstg. 18, 5 f. und 1. Thess. 3, 6. Aus der genauen Vergleichung dieser beiden Stellen geht hervor, daß der Brief in Korinth und zwar in der ersten Zeit des Aufenthalts Pauli daselbst, also im Ausgange des Jahres 52 oder, was am wahrscheinlichsten ist, im Anfange des Jahres 53 n. Chr. verfaßt wurde.

5. Seinem Inhalte nach zerfällt der Brief in zwei Theile. — In dem ersten Theile, 1, 1 — 3, 13, spricht Paulus zunächst seinen Dank und seine Freude aus über die Glaubenstreue der Thessalonicher, in welcher sie für Viele ein Vorbild geworden seien. Er erinnert sie dann daran, wie er ihnen das Evangelium ohne Furcht und ohne allen Eigennutz unter mancherlei Beschwerden gepredigt, und wie sie dasselbe mit gläubigem Sinne aufgenommen und trotz aller Verfolgungen treu im Herzen bewahrt haben. Sehnlichst habe er gewünscht, wieder zu ihnen zu kommen; allein er sei immer daran gehindert worden. Er habe daher seinen Jünger Timotheus zu ihnen gesandt, um sie zu stärken in ihren Leiden und um Näheres von ihnen zu erfahren. Die guten Nachrichten, die er über sie erhalten, hätten ihn getröstet und mit freudigem Danke erfüllet und sein Verlangen zu ihnen zu kommen noch vermehrt. — Dieser erste Theil, welchen man, weil er fast nur Erinnerungen an die Vergangenheit und persönliche Nachrichten enthält, füglich den historischen Theil nennen kann, dient gleichsam nur als Einleitung in den zweiten, didaktisch-paränetischen Theil, 4, 1 — 5, 28, der Ermahnungen zu einem reinen, heiligen und arbeitsamen Leben, Belehrungen und Tröstungen über das Schicksal der vor der Wiederkunft Christi entschlafenen christlichen Angehörigen und

verschiedene Vorschriften zu einem wachsamen, ächt christlichen Leben enthält, und mit dem üblichen Segenswunsche schließt. — Abgesehen von der lehrreichen Stelle 4, 13 ff., worin der Apostel zum ersten Male über die Wiederkunft Christi spricht, ist dieser Brief auch deshalb wichtig, weil er uns einen tiefen Blick in die Wirksamkeit Pauli und in die Beziehungen, in welchen er zu den von ihm gestifteten Gemeinden stand, gewährt.

Erster, historischer Theil.

(1, 1 — 3, 13.)

§. 1. Dankbare Freude Pauli über den Glauben der Leser.

1, 1 — 10.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße bezeugt der Apostel seinen Dank gegen Gott und seine Freude über den christlichen Zustand der Gemeinde in Thessalonich. Die Wirkung seiner Predigt ist dort so herrlich gewesen, daß das Beispiel der Thessalonicher überall hin leuchtet, ihr Ruhm in allen Gemeinden sich verbreitet.

V. 1. Die Worte: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welche der text. rec. hinter *εἰρήνη* liest, sind ohne Zweifel aus den sonst gewöhnlichen Briefanfängen Pauli hier von einzelnen Abschreibern eingeschoben; denn sie fehlen in Codd. BFG, mehreren Versionen, auch in der Vulgata und bei vielen Vätern. Tischendorf hat sie daher mit Recht getilgt. — In dem Eingange beider Briefe an die Thessalonicher grüßt Paulus in Gemeinschaft mit Silvanus und Timotheus, weil diese beiden Männer ihn auf seiner zweiten Missionsreise begleitet, ihm bei der Gründung der christlichen Gemeinde in Thessalonich thätigen Beistand geleistet hatten und jetzt bei ihm in Korinth gegenwärtig waren (vgl. Apstg. 15, 40. 16, 1. 19. 17, 1 ff. 18, 5). Warum aber hier, ebenso wie 2. Kor. 2, 19, Silvanus dem Timotheus vorangestellt wird, darüber können wir mit Sicherheit nicht entscheiden. Vielleicht geschah es, weil jener der Aeltere war; vielleicht auch war Timotheus der Schreiber dieser Briefe, und setzte aus Bescheidenheit seinen Namen zuletzt. Uebrigens ist Silvanus derselbe, welcher in der Apostelgeschichte Silas genannt wird. —

Daß Paulus sich hier nicht, wie in den meisten übrigen Briefen, gleich anfangs *ἀπόστολος* nennt, hat wohl hauptsächlich in seiner Stellung zu der Gemeinde in Thessalonich und in dem ganzen Charakter des folgenden Briefes seinen Grund. Einer Gemeinde gegenüber, die er erst vor Kurzem selbst gegründet hatte, die mit so inniger Liebe an ihm hing, und welche er in gegenwärtigem Schreiben nur loben, trösten und ermuthigen wollte, bedurfte es des Hervorhebens seiner apostolischen Auktorität nicht. Vgl. auch das zu Phil. 1, 1 Gesagte. — Zu *τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσ.* haben Einige das im griechischen Briefstile gebräuchliche *χαίρειν λέγουσι* ergänzen und dann das *ἐν θεῷ πατρί...* zu dem folgenden *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* ziehen, also nach *Θεσσαλονικέων* ein Punktum setzen wollen. Allein eine solche Verbindung ist durchaus unstatthaft. Denn die Stelle des bei den Griechen gewöhnlichen *χαίρειν λέγουσι* vertritt in den Briefen Pauli immer der direkte Segenswunsch *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* scil. *ἔστω*. Auch die Construktion und Wortstellung spricht dagegen. Paulus würde ohne Zweifel wie immer geschrieben haben: *χάρις... ἀπὸ θεοῦ πατρός...*, und nicht: *ἐν θεῷ πατρί... χάρις...* Endlich legt auch 2. Thess. 1, 2 Einspruch ein. Dort ist nämlich diese Verbindung durchaus unzulässig wegen der nach *εἰρήνη* folgenden Worte: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Wir schließen also mit den Meisten *ἐν θεῷ πατρί...* enge an *τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσ.* an, etwa *τῇ οὔσῃ* ergänzend. Also: „Paulus und Silvanus und Timotheus der Gemeinde der Thessalonicher, die da ist (als in ihrem Ursprunge und Lebenselemente) in Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo.“ Durch *ἐν θεῷ πατρί* wird die *ἐκκλησία Θεσσ.* von der heidnischen, durch *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* von der jüdischen Gemeinde unterschieden. — Ueber *χάρις καὶ εἰρήνη* s. zu Röm. 1, 7.

V. 2 f. Daß in Thessalonich eine christliche Gemeinde vorhanden ist, und daß diese junge Gemeinde sich bereits durch einen ächt christlichen Sinn und Wandel auszeichnet, das Alles schreibt Paulus nicht seiner Predigt oder seiner Bemühung, sondern allein der göttlichen Gnade zu. Daher

beginnt er sein eigentliches Schreiben, ähnlich wie Kol. 1, 3, mit einem vollen Erguß des Dankes: „Wir danken Gott immerdar für euch alle, euer eingedenk bei unsern Gebeten, unaufhörlich gedenkend eures Glaubenswerkes und eurer Liebesmühe und eurer Standhaftigkeit in der Hoffnung auf unsern Herrn Jesum Christum vor Gott und unserm Vater." — Den Plural εὐχαριστοῦμεν beziehen wir am natürlichsten auf alle drei im einleitenden Gruße Genannten, obgleich in unserm Briefe der Plural auch da vorkommt, wo der Apostel offenbar nur sich allein im Auge hat (vgl. 2, 7. 3, 1). Das εὐχαριστοῦμεν wird dann in den beiden folgenden Participialsätzen näher bestimmt und zwar 1) der Zeit nach: μνείαν ποιούμενοι — ἡμῶν. So oft Paulus der Thessalonicher im Gebete gedenkt, wird sein Gebet immer zugleich ein Dankgebet für sie alle. 2) Rücksichtlich des Objektes: ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες — Χριστοῦ. Der Apostel nennt hier die drei Grundtugenden des Christenthums, die bei der Wiedergeburt aus Christo uns von Gott durch den h. Geist eingegossen werden, und ohne welche kein wahrhaft christlicher Sinn und Wandel möglich ist, den Glauben, die Liebe und die Hoffnung. Er nennt aber diese drei Tugenden nicht an und für sich, sondern er charakterisirt jede derselben durch ein hinzugefügtes Wort in ihrer Aeußerung und Bewährung. Daß diese drei Tugenden in der Gemeinde zu Thessalonich bereits ihre praktische Ausübung gefunden, sich bereits im Leben herrlich bewährt haben, das ist es, was den Apostel zu freudigem Danke stimmt. — Was nun zuerst den Ausdruck τὸ ἔργον τῆς πίστεως angeht, so erklärt derselbe sich leicht aus den beiden folgenden Ausdrücken; er ist mit dem h. Chrysostomus von der Bewährung des Glaubens durch Standhaftigkeit in den Leiden und Verfolgungen zu verstehen. Daß die Thessalonicher trotz aller Anfechtungen festhielten am Glauben, das war ihr Glaubenswerk; dadurch bewährten sie ihre Selbstthätigkeit und Festigkeit im Glauben. Verfehlt ist es daher, wenn Einige τὸ ἔργον τῆς πίστεως im Sinne von τὰ ἔργα τ. πιστ. fassen und meinen, der Apostel habe in dem Singular alle einzelnen

aus dem Glauben hervorgehenden guten Werke zusammengefaßt; oder wenn Andere den Ausdruck als durchaus gleichbedeutend mit *πίστις ἐν ἀγάπῃ ἐνεργουμένη* (Gal. 5, 6) nehmen. — Der zweite Gegenstand des Dankes ist *ὁ κόπος τῆς ἀγάπης*. Das Wort *ἀγάπη* ist hier wohl speciell von der Liebe zu den Mitchristen zu verstehen (vgl. Kol. 1, 4). Also, daß die Thessalonicher keine Mühe und Aufopferung scheuen, um den Bedürfnissen ihrer Mitchristen zu Hülfe zu kommen, das ist es, wofür Paulus Gott dankt. Die Vulgata hat: memores operis fidei vestrae et laboris et caritatis. Nach dieser Uebersetzung zieht der h. Thomas den Genitiv laboris zu operis fidei vestrae und erklärt: memores fidei vestrae laborantis et operantis. — Endlich dankt Paulus drittens für die Ausdauer der Thessalonicher in der Hoffnung, und zwar in der Hoffnung auf den, welcher für jeden wahren Christen der Gegenstand der Sehnsucht, der Grund des Vertrauens ist, den Heiland Jesum Christum. Er nennt hier die Hoffnung zuletzt, weil sie das verbindende Glied zwischen dieser und der künftigen Welt bildet, weil sie im christlichen Leben die letzte ist, mithin in der Bewährung dieser drei Tugenden Alles auf das Festhalten an der Hoffnung ankommt (vgl. 5, 8. Kol. 1, 4 f. Hebr. 6, 10 ff.). Wo Paulus diese drei göttlichen Tugenden an und für sich betrachtet, nennt er die Liebe als die höchste zuletzt (vgl. 1. Kor. 13, 13). — Das *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ*... gehört zu *μνημονεύοντες*: unaufhörlich gedenkt der Apostel ihres Glaubenswerkes u. s. w. „vor Gott", also im Gebete. Er setzt hinzu: *καὶ πατρὸς ἡμῶν* d. i. vor Gott, der zugleich unser Vater ist, indem er uns in Christo an Kindesstatt annahm.

V. 4. „Indem wir überzeugt sind, von Gott geliebte Brüder, von eurer Auswahl." Mit diesen Worten gibt Paulus das Motiv an, was ihn zum Danke gegen Gott für die Thessalonicher bewegt. Wir verbinden hiernach, wie es der Gedankengang auch ganz natürlich an die Hand gibt, *εἰδότες* unmittelbar mit *εὐχαριστοῦμεν*, beziehen es somit auf Paulus und seine Genossen. Ganz mit Unrecht haben Andere *εἰδότες* auf die Thessalonicher bezogen, und das Particip entweder als

nominat. absolut. im Sinne von *οἴδατε γάρ* gefaßt oder dazu ein *ἐστί* ergänzt, oder haben es endlich gar zu *ἐγενήθητε* V. 6 ziehen wollen. Uebrigens ist, wie aus dem Folgenden deutlich erhellt, dieses *εἰδέναι* nicht von einer absoluten, sondern nur von einer moralischen Gewißheit zu verstehen, von einer innern Ueberzeugung, die sich auf bestimmte Erscheinungen und Thatsachen gründet. Richtig daher Estius: erat haec Apostoli scientiae non absolutae certitudinis, sed magnae probabilitatis et fiduciae ex optimis initiis conceptae. — Das *ὑπὸ θεοῦ* verbinden Einige mit *εἰδότες*: „indem wir von Gott, nämlich durch Offenbarung, also mit unfehlbarer Gewißheit (certitudine fidei) wissen"; Andere ziehen es zu *τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν*, indem sie *εἶναι* ergänzen: „indem wir wissen, daß eure Auswahl von Gott sei." Allein bei der ersten Beziehung müßte statt *ὑπό* stehen *παρά*, und gegen die zweite spricht entschieden die Wortstellung; es müßte *τὴν ὑπὸ θεοῦ ἐκλογήν* heißen. Es bleibt also nur übrig die Verbindung des *ὑπὸ θεοῦ* mit *ἠγαπημένοι*. Wie nämlich die Israeliten als das auserwählte Volk die יְדִידֵי יְהוָה, die von Jehova besonders Geliebten waren, so sind die Christen, die durch den ewigen göttlichen Rathschluß zum Heile auserwählt sind, das wahre Israel, *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, und somit die *ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ* im höhern Sinne. — Der Ausdruck *ἐκλογή* bezeichnet den ewigen Rathschluß Gottes, durch den er aus der sündigen Menschheit Einige ohne alles vorhergegangene Verdienst von ihrer Seite auswählt, und sie zum Glauben an Christum und durch diesen auch zum Heile führt (vgl. Röm. 11, 5. 7. 1. Kor. 1, 25 ff.). Dieser Auswahl folgt, wenn wir den Einen und untheilbaren göttlichen Willensakt für unser Denken in seine einzelnen Momente zerlegen wollen, zunächst die Vorherbestimmung, der Vorherbestimmung die Berufung, dieser die Rechtfertigung und dieser zuletzt die Verherrlichung (vgl. zu Röm. 8, 29 ff.).

V. 5. Je nach der Fassung des *ὅτι* wird die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden eine verschiedene. Nehmen wir es im Sinne von „daß", so haben wir eine nähere Erklärung, worin die ebengenannte *ἐκλογή* bestehe:

„indem wir wissen . . . eure Auswahl, daß nämlich unser Evangelium nicht an euch gebracht wurde im Worte allein, sondern u. s. w.“ So haben mit Mehreren auch Lachmann und Tischendorf die Verbindung gefaßt, da sie V. 4 hinter ἐκλογὴν ὑμῶν ein bloßes Komma setzen. Schließen wir aber V. 4 mit einem Kolon, und nehmen wir demgemäß ὅτι im Sinne von „denn“, so gibt Paulus den Grund an, worauf seine Ueberzeugung, sein εἰδέναι von der Auswahl der Thessalonicher sich stütze; und diese Auffassung ist entschieden der erstern vorzuziehen. Was dann die LA angeht, so schwankt diese zwischen εἰς ὑμᾶς und πρὸς ὑμᾶς, indem für beide LAA. bedeutende Zeugen sprechen; der Sinn bleibt aber nach beiden im Wesentlichen derselbe. Also: „Denn unser Evangelium kam nicht zu euch im Worte allein, sondern auch in Kraft und im heiligen Geiste und mit vieler Ueberzeugung, wie ihr ja wisset, was wir bei euch waren euretwegen.“ Das ἐν δυνάμει verstehen Viele, auch Estius, von der Wunderkraft, die Paulus in Thessalonich bewiesen; ἐν πνεύματι ἁγίῳ soll dann auf die wunderbaren Geistesgaben z. B. die Sprachengabe u. s. w. gehen, wie sie in den ersten christlichen Gemeinden hervorzutreten pflegten. Allein vergleichen wir, was Paulus im folgenden Kapitel, wo er das hier nur eben Angedeutete weiter ausführt, von seinem muthigen Auftreten in Thessalonich, von seiner freudigen und erfolgreichen Wirksamkeit daselbst sagt, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir δύναμις von der nachdrucksvollen Kraft und πνεῦμα ἅγιον von der h. Begeisterung verstehen müssen, womit der Apostel in jener Stadt das Evangelium Christi verkündete, und worin sich eine göttliche Wirksamkeit kund gab (vgl. zu 1. Kor. 2, 4). Was dann den dritten Ausdruck ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ angeht, so versteht Estius denselben von der Vollständigkeit, mit welcher Paulus in Thessalonich seiner Pflicht Genüge geleistet; der h. Thomas bezieht ihn speciell auf die Vollständigkeit des apostolischen Unterrichts; Andere deuten ihn auf die Fülle der Geistesgaben, die den Lesern zu Theile geworden. Allein alle diese Deutungen sind sprachwidrig. Das Verbum πληροφορεῖσθαι heißt

„vollkommen überzeugt sein" (vgl. Röm. 4, 21. 14, 5); das Subst. *πληροφορία* also die „volle Ueberzeugung" (vgl. Kol. 2, 2). Diejenigen nun, welche *δύναμις* von der Wunderkraft und *πνεῦμα ἅγιον* von den Geistesgaben verstehen, erklären *πληροφορία* von der Ueberzeugungskraft, die eben wegen der begleitenden Wunder und wunderbaren Geisteswirkungen in der Predigt des Apostels gelegen habe, so daß der Sinn des Ganzen wäre: Ich verkündigte euch das Evangelium nicht mit Worten allein, sondern meine Predigt war begleitet mit Wundern und wunderbaren Geistesgaben, trug somit volle Ueberzeugungskraft in sich. Allein nach unserer Deutung der beiden ersten Ausdrücke können wir *πληροφορία* nur von der eigenen Ueberzeugung Pauli, von der innern Glaubenszuversicht verstehen, mit der er predigend in Thessalonich aufgetreten war und die sich dann von selbst auch seinen Zuhörern mitgetheilt hatte (vgl. 2, 2). Als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise mit Silas und Timotheus nach Mysien gekommen war, und sie sich anschickten, hinüberzugehen nach Bithynien, da gestattete, wie es Apstg. 16, 6. 7 heißt, „der Geist Jesu ihnen dieses nicht; es ward ihnen gewehrt vom h. Geiste, das Wort zu reden in Asia." Daß er nun in Thessalonich das Evangelium mit solchem Nachdrucke, mit solchem Feuer heiliger Begeisterung, mit solcher eigenen und in den Herzen der Zuhörer zündenden Glaubenskraft hat verkünden können, das ist es, was in ihm die feste Zuversicht geweckt hat, daß die Thessalonicher zu den Auserwählten Gottes gehören. — In dem *καθὼς οἴδατε* beruft sich Paulus für das Gesagte auf das eigene Bewußtsein seiner Leser, und in *οἷοι ἐγενήθημεν* faßt er das Ganze von *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον — πληροφορίᾳ πολλῇ* zusammen: „was d. i. wie voll von Kraft, heiliger Begeisterung und innerer Ueberzeugung wir waren." Falsch bezieht Estius *οἷοι ἐγενήθημεν* auf die Entbehrungen, die Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums sich aufgelegt, von welchen er unten 2, 7. 9 näher spricht. — Also die Ueberzeugung des Apostels von der Auswahl der Thessalonicher gründet sich erstens auf die Art und Weise, wie er das Evangelium bei ihnen verkündet hat. Sie gründet sich aber

V. 6 f. zweitens auch auf die Heilsbegierde und Freudigkeit, mit welcher sie von ihrer Seite das Evangelium aufgenommen haben: „Und ihr seid unsere und des Herrn Nachahmer geworden, indem ihr das Wort aufnahmet unter vieler Bedrängniß mit Freude des heiligen Geistes, so daß ihr ein Vorbild geworden seid allen Gläubigen in Macedonien und Achaja." In dem *καὶ τοῦ κυρίου* liegt nicht, wie man wohl geglaubt hat, eine Correktion: „ich will sagen, des Herrn", sondern eine Steigerung: „und ihr von eurer Seite seid meine, ja des Herrn Nachahmer geworden" (vgl. 1. Kor. 11, 1). Sie sind aber des Apostels und Christi Nachahmer geworden nicht durch die bloße Aufnahme des Evangeliums, sondern dadurch, daß sie das Evangelium unter vieler Bedrängniß und trotz aller Bedrängniß noch dazu mit h. Freude aufgenommen haben. Wie nämlich Christus der Herr selbst sein h. Wort verkündet hat unter Leiden und Verfolgungen, und wie Paulus ihnen gepredigt hat unter Bedrängniß aller Art, so haben sie das Evangelium aufgenommen unter vieler Trübsal. Wie aber diese Bedrängniß, die der Apostel zu erdulden hatte, seine freudige Zuversicht, seine h. Begeisterung nicht trübte, so haben auch die Leiden, welche die Thessalonicher um des Glaubens willen zu ertragen hatten, ihre Freude am Evangelium nicht geschwächt, eine Freude, die nicht die Natur, sondern nur der h. Geist in ihnen erwecken und erhalten konnte. Und diese ihre heilige Freude trotz aller äußern Leiden ist dem Apostel ein deutlicher Beweis ihrer Erwählung (vgl. unten 2, 14 ff., wo diese Worte von Paulus selbst näher erläutert werden). So sind denn die Thessalonicher für alle Christen in ganz Griechenland Muster und Vorbild (Vulg. forma) eines standhaften, freudigen Glaubens geworden. — Nach römischer Eintheilung war Griechenland in die beiden Provinzen Macedonien und Achaja zerlegt; zur letztern gehörte Athen und Korinth.

V. 8. Das den Thessalonichern so eben gespendete Lob wird hier näher begründet: „Denn von euch her ist erschollen das Wort des Herrn nicht bloß in Macedonien und in Achaja, sondern an jeglichem

Orte verbreitete sich euer Glaube an Gott, so daß wir nicht nöthig haben, etwas zu sagen." Das ἀφ' ὑμῶν nehmen Einige in der Bedeutung: „durch euch" oder: „durch eure hülfreiche Mitwirkung", so daß der Sinn wäre: ihr habt das Evangelium verkündet nicht bloß in Macedonien u. s. w. oder: durch eure Beihülfe ist es möglich geworden, daß ich das Wort des Herrn verkündete nicht bloß in Macedonien u. s. w. Besser aber wegen des folgenden Verbums ἐξήχηται fassen wir ἀφ' ὑμῶν lokal: „von euch aus." ἐξηχεῖσθαι heißt nämlich „hervortönen, herausschallen" d. i. mit Macht und Ruhm kund werden und wird, wie das latein. personare, vom guten Rufe gebraucht. Das diffamari, womit die Vulgata es übersetzt, hat gewöhnlich wie unser „ruchtbar werden" eine üble Nebenbedeutung. Ebenso wird das folgende Verbum ἐξέρχεσθαι, „hinausgehen, sich verbreiten", häufig, wie hier, von Gerüchten gesagt. Hiernach ist der Sinn des Ganzen: der Ruf von eurem standhaften, freudigen Glauben unter Leiden und Drangsalen und in Folge deß der Ruf des Evangeliums selber hat sich nicht bloß über ganz Griechenland verbreitet, sondern überallhin ist euer gläubiges Vertrauen auf Gott bekannt geworden, so daß wir, wohin auch immer wir kommen, nicht mehr nöthig haben, etwas zum Lobe desselben zu sagen. — Das ἐν παντὶ τόπῳ ist hyperbolisch gesprochen.

V. 9 f. „Denn sie selbst verkünden über uns, welchen Eingang wir zu euch gehabt haben, und wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Götzen, um zu dienen dem lebendigen und wahren Gott, und zu erwarten seinen Sohn vom Himmel, den er auferweckt hat von den Todten, Jesum, der uns rettet von dem kommenden Zorne." Das mit Nachdruck an die Spitze gestellte αὐτοί steht dem vorhergehenden ἡμᾶς gegenüber: sie selbst, nämlich die Leute in Macedonien und Achaja und überall, wohin wir kommen, verkünden, ehe wir es ihnen erzählen, von uns u. s. w. In dem περὶ ἡμῶν schließt Paulus, wie das καὶ πῶς ἐπιστρέψατε zeigt, die Thessalonicher mit ein: sie verkünden von uns, den Glaubenspredigern, wel-

chen Einzug wir zu euch gehalten haben mit der Predigt des Evangeliums, d. h. nach V. 5 f. (vgl. 2, 1 f.), mit welcher Kraft, Geistesfülle, Zuversicht und zugleich mit welchem Erfolge wir euch das Evangelium gepredigt haben; und sie verkünden von euch, wie d. i. mit welcher Freudigkeit und Kraft ihr euch bekehrt habet. Diese Bekehrung wird dann in dem *δουλεύειν*... und *ἀναμένειν*... näher charakterisirt als eine Bekehrung zum Christenthume. Von den todten und nichtigen Götzen, die sie als Heiden bisher verehrten, haben sie durch die apostolische Predigt sich bekehrt, sich in Glauben und Liebe hingewendet zu dem lebendigen und wesenhaften (*ἀληθινός*) Gott, welchen das Evangelium lehrt. Und wenn sie als Juden bisher den kommenden Messias erwarteten und nach ihm sich sehnten, so hat Paulus ihnen den bereits gekommenen gepredigt. Ihre Hoffnung ist daher jetzt gerichtet auf die Wiederkunft dessen, der da ist der Messias und Sohn Gottes zugleich, den Gott von den Todten auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat, und der als Erlöser von Sünden uns rettet von dem kommenden Strafgerichte, welches am Ende der Tage über alle Sünder hereinbrechen wird.

§. 2. Pauli Wirksamkeit in Thessalonich.

2, 1 — 16.

Was der Apostel oben 1, 5. 6 kurz angedeutet hat, findet in diesem Absatze seine nähere Erklärung. Rücksichtlich seines ersten Auftretens und seiner Wirksamkeit in Thessalonich kann er kühn auf die eigene Erfahrung seiner Leser sich berufen. Sie selbst wissen es, wie er trotz der Mißhandlungen, die er eben erst in Philippi erduldet, trotz der vielen Bedrängnisse, die ihn in Thessalonich umgaben, dennoch muthig bei ihnen das Evangelium verkündet hat ohne unlautere Beweggründe, ohne Eitelkeit und Habsucht, nur allein von dem Bewußtsein seines Berufes geleitet und gedrängt von Liebe zu ihnen. Sie aber auch von ihrer Seite haben das Evangelium mit gläubigem Sinne aufgenommen und in den Leiden und Verfolgungen, die sie von den fanatischen Juden zu erdulden gehabt, haben sie treu im Glauben festge=

halten, und dafür spricht Paulus wiederholt seinen Dank gegen Gott aus.

V. 1. „Ihr selbst wisset es ja, Brüder, daß unser Eingang zu euch nicht kraftlos gewesen ist." Paulus spricht hier überall im Plural kommunikative, obgleich er bei der folgenden Schilderung zunächst und hauptsächlich nur sich im Auge hat. Die Struktur: *οἴδατε τὴν εἴσοδον, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν*, wo wir nach der deutschen Redeweise erwarten würden: *οἴδατε, ὅτι ἡ εἴσοδος οὐ κενὴ γέγονεν*, ist ächt griechisch. Das *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* geht auf 1, 4. 5 zurück, und nimmt das dortige *καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν*... wieder auf. Dort sagt der Apostel, er sei überzeugt von der Auswahl der Thessalonicher, und zwar zunächst deshalb, weil er bei ihnen das Evangelium mit Kraft, heiliger Begeisterung und innerer Zuversicht gepredigt habe. Hier nun, wo er diese seine Wirksamkeit in Thessalonich näher darstellen will, beruft er sich noch einmal mit Nachdruck auf das eigene Bewußtsein der Leser. — Das Adjekt. *κενή* wollen Einige in der Bedeutung von mendax, fallax (שָׁוְא) fassen, so daß der Sinn wäre: non decepturi ad vos venimus. Andere wollen es geradezu in der Bedeutung von inutilis, fructu carens (רִיק) nehmen, und berufen sich dafür auf 3, 5: *μή πως*... *εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν*. Allein, wie der Gegensatz V. 2 deutlich zeigt, müssen wir *κενή* hier im Sinne von „schwach, kraftlos" nehmen, so daß also *οὐ κενή* negativ dasselbe bezeichnet, was oben 1, 5 durch *ἐν δυνάμει* positiv ausgedrückt ist. Paulus ist also, wie die Leser selbst wissen, gleich anfangs nicht schwach und kraftlos unter ihnen aufgetreten; „sondern", fährt er V. 2 fort, „obgleich wir zuvor gelitten hatten und gemißhandelt waren, wie ihr wisset, in Philippi, so hatten wir doch den Muth in unserm Gott, euch das Evangelium zu verkünden unter vielem Kampfe." Das *καί*, welches der text. rec. im Sinne von *καίπερ* vor *προπάθοντες* hat, ist ein Glossem, wenn gleich ein ganz richtiges. Ueber die Leiden und Mißhandlungen, welche Paulus und Silas in Philippi zu erdulden hatten, erstattet die Apostelgeschichte Kap. 16, 12 ff. ausführlichen

Bericht. Der Ausdruck παῤῥησιάζεσθαι, „mit Freimuth und Zuversicht reden oder handeln", entspricht dem ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ 1, 5. Denn die παῤῥησία, der Freimuth, ist nur der äußere Ausdruck der πληροφορία, der innern Ueberzeugung. Diesen Muth, diese Zuversicht, womit der Apostel in Thessalonich auftrat, schöpfte er aber nicht aus sich, sondern aus Gott; daher: ἐν θεῷ, welches enge mit ἐπαῤῥησιασάμεθα zu verbinden ist. Und er nennt hier Gott seinen (ἡμῶν) Gott, weil er ihn gerade in den Leiden und Gefahren als seinen Helfer und gnädigen Beschützer erfahren hat und er sich in der innigsten Verbindung mit Gott weiß. — Der ἀγών ist wohl von den äußern Anfechtungen und Gefahren zu verstehen, die Paulus während seines Aufenthalts in Thessalonich von den Juden zu bestehen hatte. Vgl. Apstg. 17, 7 ff.

V. 3 f. Diese muthige Zuversicht, womit Paulus trotz aller Kämpfe in Thessalonich das Evangelium verkündet hat, entsprang einerseits aus der innern Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Predigt, andererseits aus dem Bewußtsein seiner lautern Absicht und seines von Gott erhaltenen Berufes: „Denn unsere Ansprache geht nicht aus Irrwahn noch aus Unlauterkeit hervor, noch auch ist sie mit Trug verbunden, sondern so wie wir von Gott gewürdiget wurden mit dem Evangelium betraut zu werden, also lehren wir, nicht als solche, die Menschen gefallen wollen, sondern Gott, der unsere Herzen prüfet." Das Wort παράκλησις hat je nach dem Zusammenhange, worin es vorkommt, eine verschiedene Bedeutung; es heißt „Ermahnung, Ermunterung, Tröstung." Hier ist es von der Predigt des Evangeliums überhaupt zu verstehen, die ja ihrem Hauptcharakter nach eine Ermahnung und Tröstung für die sündige Menschheit ist. Zu οὐκ ἐκ πλάνης... ist ἐστίν zu ergänzen; πλάνη aber ist richtig von der Vulgata durch error übersetzt. Denn das Wort bezeichnet den Zustand des Getäuschtseins, den Irrwahn, nicht die eigene betrügliche Absicht, impostura, wie Erasmus es übersetzt und was Estius vorzieht. Letzteres ist durch das folgende δόλος ausgedrückt. Der Ausdruck ἀκαθαρσία ist hier nicht, wie

gewöhnlich, von geschlechtlicher, sondern, wie aus dem ganzen Zusammenhange erhellt, von sittlicher Unlauterkeit, Habsucht, Ehrsucht, zu verstehen. — V. 4. *καθώς* — *οὕτως* drückt die Angemessenheit des Grundes und der Folge aus = „demgemäß, daß." Das Verbum *δοκιμάζειν* heißt zuerst: prüfen, erproben"; dann auch: „für würdig achten" = *ἀξιοῦν*. Hier kommt das Wort in beiden Bedeutungen vor. Ueber die Construktion von *πιστεύεσθαι* s. zu Röm. 3, 2. — Paulus fühlt es tief und spricht es oft genug in seinen Briefen aus, daß er die Gnade des Apostolats nur allein dem gnädigen Rathschlusse Gottes zu verdanken habe (vgl. 1. Kor. 15, 10. 1. Tim. 1, 12 f.). Wie er nun ohne alles eigene Verdienst aus bloßer Gnade von Gott mit der Predigt des Evangeliums betraut ist, so hat er auch bei der Ausübung seines apostolischen Amtes nicht sich, nicht eigene Ehre, sondern Gott allein im Auge. Und daß er nur Gott zu gefallen suche, das weiß Gott, der in das Verborgene seines Herzens schaut, am besten.

V. 5 f. Daß nun Paulus bei seiner apostolischen Wirksamkeit in Thessalonich nicht nach dem Beifalle der Menschen gehascht, daß er nicht *ὡς ἀνθρώπων ἀρέσκων* dort gepredigt habe, findet hier seine nähere Begründung (daher das *γάρ*). Unvermerkt geht aber diese Begründung in eine allgemeine Schilderung seines Verhaltens und Benehmens daselbst über, und zwar folgt zunächst (V. 5. 6) die negative Charakteristik: „Denn weder gaben wir uns je mit Schmeichelrede ab, wie ihr wisset, noch mit Vorwand der Habsucht (Gott ist Zeuge); noch suchten wir von Menschen Ehre, weder von euch noch von Andern, obgleich wir als Christi Apostel gewichtig auftreten konnten." — *γίνεσθαι ἔν τινι* = הָיָה בְּ, in aliqua re versari, „mit etwas umgehen, zu thun haben." In dem Ausdrucke *ἐν λόγῳ κολακείας* das Wort *λόγος* mit Einigen in der ungewöhnlichen Bedeutung von crimen, „Verdacht", zu fassen, dazu liegt gar kein Grund vor. — *ἐν προφάσει πλεονεξίας* d. h. so daß wir irgend etwas, z. B. unsere amtliche Wirksamkeit, als Vorwand oder als Deckmantel gebraucht hätten, um unsere Habsucht dahinter zu verbergen. Daß nun Paulus den Thessalonichern nicht ge-

schmeichelt habe, dafür kann er sich auf ihre eigene Erfahrung berufen, daher: καθὼς οἴδατε; daß aber nicht etwa Habsucht die innere Triebfeder seiner apostolischen Arbeiten gewesen, deß ist Gott, der allein Herzen und Nieren durchforscht, Zeuge; daher: θεὸς μάρτυς. Auch war nicht die Sucht nach Ehre vor Menschen weder in Thessalonich noch anderswo das Motiv seines Handelns, obwohl er als Sendbote Christi, des höchsten Herrn, für sich auch äußere Ehre und Ansehen hätte in Anspruch nehmen können. Das ἐν βάρει εἶναι eigentlich: „in Gewicht sein", nehmen Viele mit der Vulgata (oneri esse) im Sinne von „beschwerlich fallen, zur Last sein", also als gleichbedeutend mit ἐπιβαρεῖν V. 9, und sie berufen sich für diese Erklärung auf Stellen, wie 2. Theß. 3, 8. 2. Kor. 11, 9. 12, 16. Allein dieser Sinn paßt weder zu dem Vorhergehenden, da doch der Gedanke in ἐν βάρει εἶναι dem ζητοῦντες δόξαν entsprechen muß, noch auch zu dem Folgenden: ἀλλ' ἐγενήθημεν νήπιοι. Richtiger übersetzen daher Ambrosiaster, Erasmus u. A. das ἐν βάρει εἶναι durch in auctoritate, in honore esse, und in diesem Sinne nehmen den Ausdruck auch die griechischen Interpreten.

V. 7 f. Hier die positive Schilderung seines Verhaltens in Thessalonich: „Sondern wir waren Kinder in eurer Mitte; wie eine Amme, welche ihre Kinder pflegt, also euch zärtlich liebend waren wir geneigt, euch mitzutheilen nicht nur das Evangelium Gottes, sondern auch (für euch hinzugeben) unser Leben, darum weil ihr uns lieb geworden waret." Wir lesen mit der Vulgata, Itala, Lachmann nach überwiegenden Zeugen νήπιοι und nicht mit dem text. rec. Tischendorf ἤπιοι „mild, gütig", obgleich beide LAA. im Sinne keinen wesentlichen Unterschied machen. Also nicht ἐν βάρει ist Paulus bei ihnen aufgetreten, nicht hat er seine Würde als Apostel des Herrn bei ihnen geltend gemacht, sondern ein νήπιος, demüthig und bescheiden wie ein Kind, ist er in ihrer Mitte, im Verkehr mit ihnen gewesen. In dem Folgenden entsprechen sich ὡς — οὕτως als Vorder- und Nachsatz; hinter ἐν μέσῳ ὑμῶν ist somit ein Kolon zu setzen. Von dem Bilde eines Kindes springt

Paulus rasch in das ganz natürlich sich darbietende Bild einer Amme (τροφός=מֵינֶקֶת), oder vielmehr, wie aus τὰ ἑαυτῆς τέκνα erhellt, in das Bild einer säugenden Mutter über, um sein inniges Liebesverhältniß zu den Thessalonichern zu veranschaulichen. Dasselbe Bild kehrt Gal. 4, 19 wieder; wohingegen der Apostel an andern Stellen (unten V. 11. 1. Kor. 4, 15. Philem. 10) sich als Vater bezeichnet. θάλπειν, gewöhnlich von Vögeln gebraucht, heißt zuerst „brüten"; dann überhaupt „hegen und pflegen." — V. 8 Der text. rec. liest hier ἱμειρόμενοι; Lachmann und Tischendorf haben aber nach überwiegenden Zeugen die selten vorkommende aber gleichbedeutende Form ὁμειρόμενοι aufgenommen. Ob wir ηὐδοκοῦμεν oder mit Andern εὐδοκοῦμεν lesen, macht im Sinne keinen Unterschied; denn auch letztere Form ist Imperfekt mit weggelassenem Augmente (vgl. Win. Gram. §. 12. 3). Das Verbum μεταδοῦναι, „mittheilen", paßt nur zu dem ersten Accus. τὸ εὐαγγέλιον, nicht aber zu dem zweiten τὰς ἑαυτῶν ψυχάς. Es ist also aus μεταδοῦναι das Verbum δοῦναι in der Bedeutung von „hinopfern", die allein für diesen zweiten Accusativ paßt, herauszunehmen. Der Sinn des Ganzen ist also: Wie eine Mutter ihre leiblichen Kinder zärtlich liebt, sie sorgsam hegt und mit ihrer Milch nährt, ja sie mit der Gefahr ihres eigenen Lebens schützt, so hat Paulus seine geliebten geistlichen Kinder mit der Milch des Evangeliums genährt und ist bereit gewesen, sein Leben für sie hinzuopfern.

V. 9. Der sichtbarste Beweis, wie sehr Paulus die Thessalonicher liebte, lag in der Uneigennützigkeit, womit er bei ihnen gewirkt hat; auf diese weiset er daher seine Leser hin: „Ihr erinnert euch ja, Brüder, unserer Mühe und Beschwerde; Tag und Nacht arbeitend, um nicht Jemanden von euch zu beschweren, verkündeten wir euch das Evangelium Gottes." Das sprüchwörtliche νυκτὸς καὶ ἡμέρας, dem lateinischen die noctuque entsprechend, bezeichnet das Fortwährende, Unablässige; νυκτός steht aber voran, weil die Juden den bürgerlichen Tag mit Sonnenuntergang begannen. Also auch in Thessalonich, wie anderswo, erwarb Paulus seinen täglichen Un=

terhalt durch Handarbeit als Zeltmacher, um der jungen Gemeinde keine Kosten zu verursachen (vgl. allg. Einleit. S. 4 und zu 1. Kor. 9, 6).

V. 10. Was der Apostel bisher über sein Verhalten unter den Thessalonichern negativ und positiv ausgesagt hat, faßt er jetzt summarisch zusammen mit den Worten: „Ihr seid Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und untadelig wir gewesen sind für euch die Gläubigen.“ Das Adverb. *ὁσίως* drückt das pflichtmäßige Verhalten gegen Gott, *δικαίως* das pflichtmäßige Betragen gegen die Mitmenschen aus, und in *ἀμέμπτως* faßt Paulus Beides negativ zusammen. Da er nun von der Pflichtmäßigkeit seines Verhaltens sowohl gegen Gott als auch gegen die Menschen spricht, so ruft er auch die Thessalonicher sowohl als Gott zu Zeugen an. Denn über die *ὁσιότης* eines Menschen kann nur allein Gott entscheiden, der das Innere sieht. – Verschieden gefaßt wird der Dativ *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν*. Einige fassen ihn im Sinne: „gegen euch Gläubige“; dann beziehen sich diese Worte bloß auf *ἀμέμπτως* und allenfalls auch auf *δικαίως*, nicht aber auf *ὁσίως*. Andere beziehen diesen Dativ auf alle drei vorhergehende Adverbia und fassen ihn als Dativ des Urtheils: „für euch die Gläubigen.“ Dann ist der Sinn: „Für euch, die ihr mein Betragen im Lichte des Glaubens beurtheiltet, war dasselbe heilig, gerecht und tadellos; den Ungläubigen erschien er allerdings als das gerade Gegentheil, wie ihr Verhalten gegen mich (Apstg. 15, 5 ff.) deutlich bewies. Letztere Fassung ist durchaus vorzuziehen.

V. 11 f. Ein Beweis seines eigenen heiligen, gerechten und tadellosen Wandels liegt in der Sorgfalt und dem h. Ernste, womit er die Thessalonicher zu einem gottgefälligen Leben ermahnt hat: „Wie ihr ja wisset, wie wir einen Jeden von euch wie ein Vater seine Kinder euch ermahnt und ermuntert und beschworen haben, daß ihr wandeltet Gottes würdig, der euch ruft zu seinem Reiche und zu seiner Herrlichkeit.“ Paulus geht hier von dem Grundsatze aus, daß der christliche Lehrer zu Nichts ermahne, was er nicht zuvor selber geübt habe. — Da in diesem Satze das

Verb. finitum fehlt, so wollen Einige zu dem ersten Accusativ *ἕνα ἕκαστον ὑμῶν* ein *ἠγαπήσαμεν* ergänzen: „wie wir einen Jeden von euch geliebt haben, wie ein Vater seine Kinder euch ermahnend u. s. w." Allein diese Ergänzung ist durchaus willkürlich; am natürlichsten ist es zu den Participien das unmittelbar vorhergehende *ἐγενήθημεν* zu suppliren. Dann steht allerdings das *ὑμᾶς* hinter *παρακαλοῦντες* wegen des vorhergehenden *ἕνα ἕκαστον ὑμῶν* überflüßig. Paulus setzt es aber hinzu, um durch diesen doppelten Accusativ anzudeuten, daß seine Sorgfalt auf Alle insgesammt und auf jeden Einzelnen insbesondere sich erstreckt habe. Er sagt nun, er habe die Thessalonicher ermahnt „wie ein Vater seine Kinder", also nicht wie ein strenger Zuchtmeister, sondern mit liebevoller Gesinnung. Oben, V. 7, wo der Apostel seine zärtliche Liebe gegen seine Leser ausdrücken will, vergleicht er sich mit einer Mutter; hier, wo er das Moment der erziehenden Liebe geltend machen will, stellt er sein Verhältniß zu ihnen passend als das eines Vaters zu seinen Kindern dar. — Die drei Participia *παρακαλοῦντες, παραμυθούμενοι* und *μαρτυρόμενοι* bilden einen Klimax. Es ist aber mit Tischendorf zu lesen *μαρτυρόμενοι*, und nicht mit Lachmann *μαρτυρούμενοι*. Das Verbum *μαρτύρεσθαι* ist Medium und heißt „bittend beschwören"; *μαρτυρεῖσθαι* aber kommt nur als Passiv vor, welches hier sinnlos wäre. — In dem *εἰς τὸ περιπατεῖν*... gibt Paulus den Hauptinhalt seiner Ermahnung an, und in dem Particip *καλοῦντος*... fügt er ein kräftiges Motiv hinzu: Er hat sie ermahnt zu einem Wandel, der Gottes würdig ist, also zu einem heiligen, gerechten Wandel, und hierzu soll sie bewegen der fortwährende (*καλοῦντος*, Präsens) Gnadenruf, wodurch Gott sie zu seinem Reiche hienieden und zur dereinstigen Herrlichkeit dort oben beruft.

V. 13. Der begeisterten, aufopferungsvollen Verkündigung des Evangeliums von Seite des Apostels entsprach die ebenso begeisterte und aufopferungsvolle Aufnahme desselben von Seite der Thessalonicher: „Und darum danken auch wir Gott unabläßlich, daß, indem ihr empfinget das von uns gepredigte Wort Gottes, ihr es aufnahmet nicht als Menschen-

Wort, sondern, wie es wahrhaft ist, als Gottes-Wort, welches auch wirksam ist in euch den Gläubigen." Das *διὰ τοῦτο* geht auf das unmittelbar Vorhergehende: *τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς — δόξαν*, und die Gedankenverbindung ist diese: Weil Gott euch zu einem so erhabenen Ziele ruft, so danken auch wir, wie jeder wahre Christ, der von eurem Verhalten hört, Gott beständig, daß ihr den an euch gelangten Ruf Gottes verstanden habt und ihm gefolgt seid. Also auch die gläubige Annahme des Evangeliums ist eine Wirkung der göttlichen Gnade, wofür wir Gott zu danken haben. In dem *λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ* gehört *παρ' ἡμῶν* schon vermöge seiner Stellung nicht zu dem Partic. *παραλάβοντες*, wie Einige meinen: „indem ihr von uns empfinget das Wort der Kunde Gottes", sondern zu *ἀκοῆς*, welches passivisch zu fassen ist: „das Gehörte" d. i. die Predigt. Der Ausdruck *λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν* ist also soviel als: *λόγον ἀκουσθέντα παρ' ἡμῶν*. Man bemerke noch den Unterschied von *παραλαμβάνειν* und *δέχεσθαι*: ersteres bezeichnet das objektive Empfangen, das Ueberliefertbekommen, letzteres das subjektive Empfangen, das in sich Aufnehmen. Paulus hat das Wort Gottes zu den Ohren der Thessalonicher (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* Röm. 10, 17) gebracht, und diese haben es als solches d. i. mit Glauben und demüthiger Hingebung in sich aufgenommen. — Das Relativ. *ὅς* bezieht die Vulgata auf *θεοῦ*: verbum Dei, qui operatur in vobis; Augustin, Ambrosiaster u. A. auf *λόγον*: verbum Dei, quod operatur. Letztere Beziehung ist deshalb vorzuziehen, weil Paulus von Gott nur das Aktivum *ἐνεργεῖν* (vgl. 1. Kor. 12, 6. Gal. 2, 8. 3, 5 u. a. St.), dagegen von Sachen das Medium *ἐνεργεῖσθαι* (vgl. Gal. 5, 6. Eph. 3, 20 u. a. St.) gebraucht. *ἐνεργεῖται* nämlich ist Medium und nicht, wie Einige wollen, Passivum: „welches wirksam gemacht wird." Estius will sogar auch das lateinische operatur als Passivum fassen.

V. 14 ff. Daß nun das Wort Gottes in den Thessalonichern bereits wirksam ist, haben sie durch ihre Standhaftigkeit gezeigt, die sie nach dem Muster der christlichen Gemeinden in Judäa unter Leiden und Verfolgungen bewie-

sen haben: „Denn ihr seid Nachahmer geworden, Brüder, der Gemeinden Gottes, die da sind in Judäa in Christo Jesu, da auch ihr dasselbe gelitten habet von euren eigenen Volksgenossen, wie auch sie von den Juden.“ Durch den Zusatz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ werden die ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ als christliche bezeichnet. Denn ἐκκλ. τοῦ θεοῦ waren in gewisser Weise auch die jüdischen Gemeinden, aber sie waren nicht ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Statt τὰ αὐτά — καθώς sollte regelmäßig τὰ αὐτὰ — ἅ oder ἅπερ stehen. Jedoch finden sich auch bei den Klassikern solche ungenaue Anknüpfungen. Ferner steht αὐτοί statt αὐταί (ἐκκλησίαι), eine constructio ad sensum. Da συμφυλετῶν im Gegensatze zu Ἰουδαίων steht, so haben wir darunter Heiden zu denken. Diese heidnischen Verfolger der Christen in Thessalonich waren aber nach Apstg. 17, 5. 13 wahrscheinlich von den Juden aufgereizt worden. Daher läßt der Apostel V. 15 f. eine scharfe Polemik gegen diese folgen: „Welche (Juden) auch den Herrn Jesum getödtet haben und die Propheten, und uns verfolgt haben, und Gott nicht gefallen und allen Menschen zuwider sind, da sie uns hindern den Heiden zu predigen, damit sie gerettet werden, um ihre Sünden immerdar vollzumachen.“ Das ἰδίους, welches der text. rec. vor προφήτας hat, ist zu wenig verbürgt, und daher von Lachmann und Tischendorf mit Recht getilgt. Auch die Vulgata hat es nicht gelesen. Wir ziehen am besten καὶ τοὺς προφήτας zu dem vorhergehenden ἀποκτεινάντων und nicht zu dem folgenden ἐκδιωξάντων. Paulus will hier ein Sündenregister der Juden aufstellen. An die Spitze stellt er natürlich die Kreuzigung Christi, ihres Messias, deren Haupturheber sie waren (Apstg. 3, 15); sie haben aber, fährt er dann fort, nicht bloß ihren Messias getödtet, sondern auch diejenigen, die diesen ankündigten, die Propheten, haben sie wider besseres Wissen und Gewissen aus dem Wege geräumt, sie können also ihren Frevel, den sie an Jesu begangen, nicht mit Unwissenheit entschuldigen. Als Prophetenmörder stellt die Juden auch Christus selber dar Matth. 23, 31. 37; ebenso Stephanus Apstg. 7, 52. — In dem καὶ ἡμᾶς

ἐδιωξάντων und dem folgenden κωλυόντων ἡμᾶς ist das ἡμᾶς wohl zunächst auf Paulus und Silas (Apstg. 17, 5 ff.), dann weiterhin aber auch auf die Apostel und Lehrer des Evangeliums überhaupt (Apstg. 5, 17 ff. 6, 12 ff.) zu beziehen. — Eben dadurch nun, daß die Juden Christum, den Mittelpunkt ihres ganzen religiösen Lebens verwarfen, hörten sie auf das von Gott besonders geliebte Volk zu sein, sie verloren das Wohlgefallen Gottes; und indem sie festgebannt in ihrem engherzigen Partikularismus, vermöge dessen sie außer ihrem Volksthume kein Heil sahen, die Apostel hinderten, der Heidenwelt das Evangelium des Heils zu predigen, waren sie die Feinde der gesammten Menschheit. So zu seinen frühern Freveln fortwährend neue hinzufügend war das jüdische Volk als Ganzes betrachtet immerdar (πάντοτε) damit beschäftiget, das Maaß seiner Sünden voll zu machen. Das war der Fluch, der auf dem jüdischen Volke ruhete, daß es Frevel auf Frevel häufend sich selber zur Strafe reif machte. Daher fügt Paulus zum Schlusse hinzu: „Es ist aber über sie gekommen der Zorn Gottes bis zu (seinem) Ende hin" d. h. der Zorn Gottes ist auf sie gekommen bis zu seiner äußersten Grenze hin, so daß er nun sich entladen, nun an die Stelle der bisherigen Langmuth und Geduld das Strafgericht treten muß. Hiermit kündigt der Apostel prophetisch das bald über Jerusalem und das Judenthum hereinbrechende Strafgericht Gottes an. — Statt δέ, wodurch diese Worte in einen Gegensatz gestellt werden zu den vorhergehenden εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι... hat die Vulgata gelesen γάρ. Dann dient dieser Satz zur Begründung des εἰς τὰ ἀναπληρῶσαι, und der Sinn ist: darin, daß sie Sünden auf Sünden häufen, offenbart und vollzieht sich das Strafgericht Gottes. — Durchaus willkürlich ist es, wenn Einige den Aorist ἔφθασεν (Lachmann: ἔφθακεν nach Codd. BD*) in der Bedeutung des Futurs fassen, oder wenn Estius das εἰς τέλος im Sinne von in aeternum nimmt.

§. 3. Pauli Sehnsucht nach den Thessalonichern. 2, 17 — 3, 13.

Der Apostel theilt jetzt seinen Lesern mit, wie er nach der gewaltsamen Trennung von ihnen schon mehrmals habe zu ihnen zurückkehren wollen; aber immer sei er daran gehindert worden. Aus väterlicher Sorgfalt für sie habe er daher seinen treuen Mitarbeiter Timotheus zu ihnen geschickt. Durch die von diesem zurückgebrachten guten Nachrichten sei er in seinen Leiden und Drangsalen getröstet und erfreut, und sein Verlangen, sie wieder zu sehen, noch vermehrt worden. Er dankt dafür Gott und spricht die besten Wünsche für seine Thessalonicher aus.

V. 17. „Wir aber, Brüder, verwaiset von euch für die Zeit eines Momentes dem Angesichte nicht dem Herzen nach haben um so mehr darnach getrachtet, euer Angesicht zu sehen mit vielem Verlangen." — ἡμεῖς δέ bildet den Gegensatz zu dem vorhergehenden ἡμᾶς ἐκδιωξάντων und κωλυόντων ἡμᾶς, wobei Paulus zunächst seine Vertreibung aus Thessalonich im Auge gehabt hat, und die Gedankenverbindung ist folgende: die Juden haben uns verfolgt und hindern uns fortwährend, den Heiden zu predigen; jemehr sie uns aber hindernd entgegengetreten sind, um so mehr haben wir darnach getrachtet, euch wieder zu sehen. Nach dieser Fassung erklärt sich der Comparativ περισσοτέρως von selbst. — Der Ausdruck ὀρφανίζεσθαι wird wie ὀρφανός zunächst von Kindern gebraucht, die ihre Eltern verloren haben; dann aber auch umgekehrt von Eltern, die ihrer Kinder beraubt sind. So hier. Paulus ist der geistliche Vater der Thessalonicher, sie sind seine geliebten Kinder; jetzt, wo er von ihnen getrennt ist, fühlt er sich einsam und verlassen, wie ein Vater, der seine leiblichen Kinder verloren hat. Aber er ist nur für eine kurze Zeit von ihnen getrennt; denn nach 3, 10 hofft er, bald wieder zu ihnen zurückkehren zu können. Und auch in dieser kurzen Zeit ist er nur dem Leibe nicht dem Geiste nach von ihnen getrennt; im Herzen d. i. in der Liebe ist er fortwährend aufs innigste mit ihnen vereint. — πρὸς καιρὸν ὥρας ist im Sinne von

dem einfachen πρὸς ὥραν (2. Kor. 7, 8. Gal. 2, 5) oder πρὸς καιρόν (1. Kor. 7, 5) nicht verschieden, und entspricht dem lateinischen horae momentum, „eine kurze Weile."

V. 18 ff. „Um deßwillen wollten wir zu euch kommen, nämlich ich Paulus, nicht nur einmal, sondern zweimal; aber es hinderte uns der Satan." — διότι, oder wie Andere lesen διό, „deshalb", nämlich um des großen Verlangens willen, das wir zu euch trugen. Durch das ἐγὼ μὲν Παῦλος bestimmt der Apostel das in ἠθελήσαμεν enthaltene Subjekt näher dahin, daß nicht seine Gefährten mitgemeint seien, sondern nur er allein. Ueber καὶ ἅπαξ καὶ δίς vgl. zu Phil. 4, 16. Das καί vor ἐνέκοψεν ist mit der Vulgata adversativisch = sed zu fassen. Inwiefern der Satan den Apostel hinderte, nach Thessalonich zurückzukehren, ist hier nicht näher angegeben. Wahrscheinlich hat Paulus die Juden in Thessalonich im Auge, die ihm die Rückkehr dahin unmöglich machten, und sich dadurch, daß sie der Verkündigung des Evangeliums sich widersetzten, als Helfershelfer des Satans bewiesen. — V. 19 f. „Denn wer ist unsere Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz? — Oder seid ihr es nicht auch, vor unserm Herrn Jesu bei seiner Wiederkunft? — Ja ihr seid unsere Ehre und Freude." Mit diesen Worten gibt Paulus den Grund an, warum er zweimal ernstlich vorgehabt, nach Thessalonich zurückzukehren. Die dortige christliche Gemeinde ist neben andern Gemeinden seine Hoffnung, seine Freude, der Siegespreis seiner apostolischen Bemühungen, gleichsam seine Ehrenkrone, womit er am Tage der Wiederkunft Christi zum Gerichte vor dem Herrn der Kirche erscheinen und seinen Lohn in Empfang nehmen kann. — Statt ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς sollte man eigentlich erwarten das einfache ἢ ὑμεῖς: „Wer ist unsere Hoffnung... als ihr?" d. i. Niemand macht mehr unsere Hoffnung... aus, als ihr. Aber Paulus korrigirt sich, um nicht zu viel zu sagen und anderen Gemeinden wehe zu thun, und fügt eine neue Frage hinzu: „Oder seid ihr es nicht auch, wie andere Gemeinden?" — V. 20 enthält dann eine affektvolle Beantwortung dieser Frage; das γάρ ist daher nicht kausal, sondern bekräftigend.

3, 1 ff. „Darum es nicht länger ertragend entschlossen wir uns allein zurückzubleiben in Athen; und wir schickten den Timotheus, unsern Bruder und Mitarbeiter Gottes in dem Evangelium Christi, um euch zu befestigen und zu ermahnen wegen eures Glaubens, daß Niemand erschüttert werde in diesen Drangsalen." Diese Worte schließen sich ganz enge an das Vorhergehende an; die Kapiteleintheilung ist daher auch hier wieder nicht gut getroffen. Der Sinn des Ganzen ergibt sich leicht. Darum, will Paulus sagen, weil ihr unsere Hoffnung, Freude und Ehre seid, konnte ich das Verlangen euch zu sehen nicht länger ertragen. Da ich nun nicht persönlich zu euch kommen konnte (2, 18), so entschloß ich mich, um wenigstens in etwa mein Verlangen zu stillen, von Athen aus den Timotheus zu schicken, damit dieser meine Stelle bei euch vertrete. Das Subjekt in *εὐδοκήσαμεν* ist, wie aus V. 5 erhellt, Paulus allein. Nach Apstg 17, 14 waren Silas und Timotheus bei der Abreise des Apostels nach Athen in Beröa zurückgeblieben, erhielten aber von Athen aus die Weisung, möglichst bald ihm dorthin nachzukommen. Hier sehen wir nun, was die Apostelgeschichte nicht berichtet, daß Timotheus wirklich mit Paulus in Athen wieder zusammentraf, und von dort nach Thessalonich entsendet wurde. — V. 2 schwankt die LA. zwischen *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ.* und *τ. ἀδ. ἡμ. καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγ.* oder: *τ. ἀδ. ἡμ. καὶ διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ.* Erstere LA. ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf vorgezogen, da sich aus ihr alle Varianten, deren die Handschriften noch viele andere darbieten, leicht erklären lassen. Paulus will durch diese Epitheta einerseits den Timotheus bei den Thessalonichern empfehlen, andererseits aber auch andeuten, was schon in dem *εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι* liegt, daß es ihm schwer geworden, einen solchen Gehülfen, der ihm in einer Stadt wie Athen so nützliche Dienste hätte leisten können, von sich zu entlassen. — V. 3. Auch hier haben wir verschiedene Lesarten. Die Recepta hat: *τῷ μηδένα σαίνεσθαι*: „für

das, daß Niemand erschüttert werde." Allein dieser dativus commodi wäre hart. Besser und mehr verbürgt ist die LA.: τὸ μηδένα σαίνεσθαι, welche Tischendorf u. A. aufgenommen. Dann ist der Infinitiv als Accusativ der nähern Beziehung zu παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν aufzufassen: „euch zu ermahnen wegen eures Glaubens in Beziehung darauf, daß Niemand erschüttert werde", nämlich in seinem Glauben (vgl. Phil. 4, 10). Lachmann (größere Ausg.) hat τὸ μηδὲν ἀσαίνεσθαι, welcher Lesart wir aber keinen Sinn abgewinnen können. Uebrigens kommt σαίνεσθαι im N. T. nicht weiter vor. Richtig erklärt Chrysostomus das Wort durch θορυβεῖσθαι καὶ ταράττεσθαι. Paulus sagt: „in diesen Drangsalen", hinweisend auf die Leiden und Verfolgungen, welche die Thessalonicher noch so eben erfahren haben (2, 14), und die jeden Augenblick wiederkehren können. „Denn", fügt er begründend hinzu, „ihr selbst wisset, daß wir dafür bestimmt sind." εἰς τοῦτο scil. εἰς τὸ θλίβεσθαι. Also: daß es das allgemeine Loos der Christen ist, Verfolgungen und Drangsale zu erdulden. Dies wissen die Thessalonicher aber theils aus der bestimmten Vorhersagung des Apostels, theils aus der eigenen Erfahrung. Daher V. 4: „Denn wir sagten ja, als wir bei euch waren, es euch vorher, daß wir bedrängt werden sollen, wie es auch geschehen ist und ihr wisset." Das μέλλομεν bezieht sich, ebenso wie vorher κείμεθα, auf die Christen überhaupt, und bezeichnet, wie jenes, die Drangsale als unausbleiblich, als im Rathschlusse Gottes beschlossen. — V. 5. „Deshalb auch es nicht länger ertragend sandte ich, um zu erfahren, wie es um euren Glauben stehe, ob nicht vielleicht der Versucher euch versucht habe und so unsere Arbeit vergeblich würde." Mit diesen Worten fügt Paulus zu dem oben V. 1 angegebenen Grunde für die Sendung des Timotheus nach Thessalonich einen neuen hinzu. Dort hat er seinen Lesern gesagt, er habe den Timotheus zu ihnen geschickt, weil sie seine Freude und Ehre seien, also aus liebevollem Verlangen zu ihnen; hier gibt er als Grund an, weil sie in großer Bedrängniß waren, also aus liebevoller Sorge für sie.

Das *διὰ τοῦτο* steht also parallel dem *διό* V. 1, und das *καὶ* in *κἀγώ* gehört nicht so sehr zu dem *ἐγά* als vielmehr zu *διὰ τοῦτο.* — Nach *μή πως* steht hier der Indikativ *ἐπείρασεν* und der Conjunktiv *γένηται.* Der Indikativ des Aorists steht in Bezug auf ein Faktum, das möglicher Weise schon geschehen ist; der Conjunktiv aber in Bezug auf ein Faktum, das der Zukunft angehört und als Folge von jenem erstern gedacht wird. So hier: num forte tentator vos tentaverit, adeo ut labor meus irritus fieri possit (Win. Gram. §. 60. 2. S. 472). *εἰς κενόν* = לָרִיק, 3. Mos. 26, 16.

V. 6 ff. Hier beschreibt Paulus, wie tröstend und ermuthigend für ihn die guten Nachrichten gewesen seien, welche Timotheus ihm von Thessalonich zurückgebracht habe: „Jetzt aber, da Timotheus zu uns von euch gekommen ist und uns euren Glauben und eure Liebe verkündet hat, und daß ihr uns stets in gutem Andenken habt euch sehnend uns zu sehen, wie auch wir euch (zu sehen uns sehnen); deswegen wurden auch wir getröstet, Brüder, in Bezug auf euch bei all' unserer Bedrängniß und Noth durch euren Glauben." *ἄρτι δέ* ziehen Viele in der Bedeutung von modo, nuperrime zu dem Particip. *ἐλθόντος*: „Als aber neulich Timotheus — kam, so wurden wir deshalb getröstet..." So auch Estius. Besser aber scheint es, daß wir *ἄρτι δέ* durch ein Komma von *ἐλθόντες* trennen, und es mit *παρεκλήθημεν* V. 7 verbinden. Dann entsteht allerdings eine leichte Anakoluthie durch das *διὰ τοῦτο* V. 7, die aber nicht ungewöhnlich ist. Dieses ist nämlich hinzugesetzt wegen des vorhergehenden langen Participialsatzes und zwar als Rekapitulation desselben. Jedenfalls zeigt das *ἄρτι*, daß Paulus unsern Brief kurz nach der Rückkehr des Timotheus schrieb. Die frohe Botschaft (*εὐαγγελισαμένου*) nun, die Timotheus dem Apostel gebracht hat, bezog sich einerseits auf den ächt christlichen Zustand der Thessalonicher (*τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην*), andererseits auf ihre Anhänglichkeit an ihm (*ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν...*). Beides, besonders aber ihr fester Glaube, hat ihn getröstet in der Drangsal und Noth, die noch immer ihn drückt. Diese

ἀνάγκη und *θλίψις*, die auf ihm liegt, betrachtet Paulus als ein fortwährendes Sterben (vgl. 1. Kor. 15, 31); aber er empfindet diese Uebel nicht, das Sterben verwandelt sich ihm in Leben, wenn er hört, wie die Gemeinden, die er gegründet, festhalten am Glauben. Daher V. 8: „Denn nun leben wir, wenn ihr feststehet im Herrn." Christo Seelen zuzuführen, das ist seine einzige Aufgabe, sein Lebensziel; nur dann, wenn ihm dies gelingt, lebt er wahrhaft, und fühlt in sich Kraft und Lebensfülle.

V. 9 f. Hier die Begründung des *ὅτι νῦν ζῶμεν* V. 8 durch den Ausdruck heiliger Freude: „Denn welchen Dank können wir Gott zur Vergeltung darbringen rücksichtlich euer ob all' der Freude, die wir empfinden euretwegen Angesichts unsers Gottes, indem wir Tag und Nacht über die Maaßen flehen, um euer Angesicht zu sehen und die Mängel eures Glaubens zu vervollständigen." *ᾗ χαίρομεν* steht durch Attraktion statt *ἣν χαίρομεν* (vgl. *χαρὰν χαίρειν* Matth. 2, 10). Der Zusatz *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν* charakterisirt die Freude des Apostels als eine heilige, durch den Gedanken an Gott im Gebete verklärte, als eine solche, der nichts Irdisches mehr anklebt. — V. 10. Ueber *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* vgl. 2, 9. Die *ὑστερήματα τ. πίστεως* bezeichnen alles das, was an ihrem Glauben rücksichtlich seines Inhalts und seiner Kraft noch fehlt. Dies möchte Paulus gern persönlich ergänzen.

V. 11 ff. Der Apostel schließt den ersten Theil seines Briefes mit guten Wünschen und zwar zunächst mit einem Wunsche für sich selbst: „Er aber Gott und unser Vater und unser Herr Jesus möge ebenen unsern Weg zu euch." — *αὐτὸς* dient zum hervorhebenden Gegensatz mit dem Betenden: Paulus bittet unaufhörlich, daß es ihm verliehen werde, nach Thessalonich zurückzukehren. Soll aber diese Bitte in Erfüllung gehen, dann muß Gott und Christus ihm den Weg dahin ebenen. *θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν* d. i. Gott, der zugleich unser Vater ist. Der Apostel ruft auch Jesum an, der zur Rechten seines Vaters erhöht, Herr der Kirche ist und an der göttlichen Weltenregierung Theil nimmt. Jesu Wille ist aber mit dem

Willen seines Vaters Eins, wie er auch seiner göttlichen Wesenheit nach mit ihm Eins ist. Daher steht das Verbum im Singular. κατευθύναι ist nämlich nicht Infinitiv, sondern dritte Person Sing. Aorist. Optat. — An diesen Wunsch für sich selbst knüpft Paulus V. 12 einen weitern Wunsch für die Leser: „Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden an Liebe gegen einander und gegen Alle, so wie auch wir gegen euch.“ Statt des am meisten verbürgten ὁ κύριος lesen Andere ὁ κύριος Ἰησοῦς, Andere ὁ θεός. Daß unter ὁ κύριος Christus und nicht der Vater zu verstehen sei, erhellt aus V. 10. Die beiden Verba πλεονάζειν und περισσεύειν, sonst gewöhnlich intransitiv, stehen hier in transitivem Sinne. — καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς scil. τῇ ἀγάπῃ πλεονάζομεν καὶ περισσεύομεν: „sowie auch wir gegen euch an Liebe reich sind und Ueberfluß haben.“ Diese Ergänzung der Intransitiva aus den vorhergehenden Transitivis ist natürlicher, als die Ergänzung von πολλὴν ἀγάπην ἔχομεν oder ἐσμέν, welche Andere vorschlagen.

V. 13. Das nächste Ziel des Wachsthums in der Liebe ist aber die Beharrlichkeit bis zum Ende: „Um eure Herzen zu befestigen, daß sie tadellos seien in Heiligkeit vor Gott und unserm Vater bei der Ankunft unsers Herrn Jesu mit allen seinen Heiligen.“ Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14); in wessen Herz sie ausgegossen ist, der ist fest und stark in jeglicher Tugend; sie ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10); wer sie also besitzt, der steht tadellos und heilig vor Gott da, der wird dereinst in Christo einen gütigen Richter finden. Das bloße ἀμέμπτους steht brachylogisch statt εἰς τὸ εἶναι ἀμέμπτους, vgl. 1. Kor. 1, 8. — μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ will Estius mit ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ verbinden: ut in adventu Christi sine querela in sanctitate sitis et inveniamini cum omnibus sanctis eius i. e. cum omnibus per ipsum sanctificatis. Allein natürlicher und dem biblischen Sprachgebrauche angemessener ist die Verbindung mit ἐν τῇ παρουσίᾳ. Nach Matth. 25, 21 wird nämlich Christus zum Gerichte wieder=

erscheinen, umgeben von den **Engeln**: „Wann aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und **alle Engel mit ihm**, dann wird er sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit" (vgl. 2. Thess. 1, 7). *οἱ ἅγιοι* aber bezeichnet hier nach Analogie des alttestamentlichen קְדֹשִׁים (vgl. Dan. 4, 10. Zachar. 14, 5 u. a. St.) die **Engel**.

Zweiter,
didaktisch-paränetischer Theil.
(4, 1 — 5, 28.)

---

§. 4. Ermahnungen.

4, 1 — 12.

Mit dem Gnadenbeistande des Herrn, welchen Paulus eben für seine Leser erflehet hat, sollen diese treu und redlich mitwirken. In dem wahrhaft christlichen Leben, das sie bereits begonnen haben, müssen sie mit immer größerm Ernste voranschreiten, und als Regel und Norm hierfür sollen ihnen die Vorschriften gelten, welche Paulus bei seiner Anwesenheit ihnen mündlich gegeben hat. Sie sollen sich besonders der Unzucht und Habsucht enthalten; dagegen in der thätigen Bruderliebe, von welcher sie schon so schöne Proben abgelegt haben, noch zuzunehmen, überhaupt durch ein ruhiges und arbeitsames Leben vor den heidnischen Mitbürgern sich auszuzeichnen suchen.

V. 1 f. „Uebrigens nun, Brüder, bitten wir euch und ermahnen im Herrn Jesu, daß, so wie ihr von uns vernommen, wie ihr wandeln und Gott gefallen sollt, wie ihr auch (wirklich) wandelt, daß ihr immer mehr zunehmet." — *λοιπόν*, oder wie Andere lesen *τὸ λοιπόν*, gebraucht Paulus gewöhnlich, um die Schlußbemerkungen eines Briefes einzuführen (vgl. Eph. 6, 10. Phil. 4, 8. 2. Thess. 3, 1). Hier leitet es den zweiten Hauptheil, der zugleich der Schlußtheil des Briefes ist, ein. Durch *οὖν* werden diese Worte als Folgerung an das Vorhergehende und zwar speciell an das 3, 12. 13 Gesagte angeschlossen. Dort hat der Apostel die Bitte ausgesprochen, der Herr möge seine Leser wachsen und reich werden lassen in der Liebe und sie befestigen,

daß sie dereinst tadellos vor den ewigen Richter hintreten können. Aber die göttliche Gnade thut es nicht allein; sie selbst müssen mitwirken. Und zu dieser eigenen Anstrengung ermahnt hier Paulus. — *ἐρωτᾶν* bezeichnet die bittende Ansprache des Freundes an den Freund; *παρακαλεῖν ἐν κυρίῳ* aber die Ermahnung kraft der vom Herrn empfangenen Vollmacht, also kraft des apostolischen Amtes. Das *ἵνα* leitet den Inhalt der Ermahnung ein, und durch *τό* wird das *πῶς δεῖ — θεῷ* zu Einem Begriffe substantivisch zusammengefaßt (vgl. Röm. 4, 13. 8, 26). Hinter *θεῷ* hat Lachmann nach Codd. ABDEFG, Vulgata, den Zwischensatz *καθὼς καὶ περιπατεῖτε*, der im text. rec. und auch bei Tischendorf fehlt. Er ist ohne Zweifel ächt, weil ohne ihn das folgende *περισσεύητε* nicht passen würde. Denn die Leser konnten im christlichen Wandel nicht zunehmen, wenn sie denselben nicht zuvor angefangen hatten. Das folgende *ἵνα* nimmt dann das erste wieder auf = „daß, sage ich." — V. 2 wird das *παρελάβετε παρ' ἡμῶν* durch Berufung auf das eigene Bewußtsein der Leser bekräftigt: „Denn ihr wisset ja, welche Gebote wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesum", d. i. in seinem Auftrage, non ut nostra, sed ut Christi Domini praecepta (Estius). *παραγγελίαι* sind sittliche Gebote, vgl. Apstg. 5, 28. 1. Tim. 1, 5. 18.

V. 3 ff. Hier werden nun die *παραγγελίαι*, die Paulus ihnen mündlich gegeben, ihrem Hauptinhalte nach kurz wiederholt: „Das nämlich ist der Wille Gottes, eure Heiligung, daß ihr euch enthaltet der Unzucht, daß ein Jeder von euch wisse sein eigen Gefäß zu erwerben in Heiligung und Ehre, nicht in leidenschaftlicher Begierde, wie auch die Heiden, die Gott nicht kennen." Das *γάρ* ist explikativ zu nehmen, und der Apostel will sagen: darauf gehen die Gebote, die ich euch gegeben, hinaus, daß ihr euch heiliget. Wie aber aus den folgenden Infinitiven *ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι...* erhellt, nimmt Paulus hier *ἁγιασμός* nicht in der gewöhnlichen allgemeinen Bedeutung von sittlicher Heiligung, sondern im speciellen Sinne als ein Streben nach Herzensreinheit, Keuschheit.

Durch *ἀπέχεσθαι — πορνείας* wird nämlich der *ἁγιασμός* zuerst negativ erläutert als Enthaltung von außerehelicher Hurerei; durch *εἰδέναι — τιμῇ* aber positiv als Streben nach ehelicher Keuschheit. Unter *σκεῦος* verstehen zwar viele ältere und neuere Interpreten den Leib, und geben den Sinn dieser Worte dahin an: daß ein jeder wisse seinen Leib als ein Werkzeug der Seele zu besitzen d. i. zu leiten und zu beherrschen. Allerdings vergleicht Paulus 2. Kor. 4, 7 den menschlichen Leib mit einem *σκεῦος ὀστράκινον*, und bei den Alten wird nicht selten der Leib *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος* oder *τῆς ψυχῆς* genannt. Allein nirgends heißt doch der Leib *τὸ σκεῦος* schlechthin; und dann paßte hier zu dieser Bedeutung das Verbum *κτᾶσθαι* auch nicht, welches nur im Perfekt „besitzen, bewahren" heißt, im Präsens dagegen immer nur die Bedeutung „erwerben, sich verschaffen" hat; der Gedanke: „einen Leib sich erwerben" wäre aber hier ganz sinnlos. Mit Recht fassen daher der h. Augustin, Thomas, Estius u. A. *τὸ σκεῦος* als bildliche Bezeichnung des Eheweibes, sich berufend auf 1. Petr. 3, 7, wo die Männer ermahnt werden, *συνοικεῖν κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ*. Auch bei den Rabbinen kommt der Ausdruck כְּלִי, vas, nicht selten in demselben Sinne vor (vgl. Schoettg. hor. hebr. p. 827); und *κτᾶσθαι γυναῖκα* im Sinne des latein. ducere uxorem ist eine bei den Griechen ganz gebräuchliche Ausdrucksweise. Am meisten spricht aber für diese Erklärung der Gedankengang: daß ihr euch enthaltet der Hurerei, also euch nicht der herumschweifenden Wollust ergebet, daß vielmehr ein Jeglicher sein eigen (*ἑαυτοῦ* mit Nachdruck vorangestellt) Gefäß sich zu verschaffen und dieses in keuscher Zucht (*ἐν ἁγιασμῷ*) und Ehre zu gebrauchen wisse d. i. in die von Gott zur Regelung der Fleischeslust geordnete Ehe eintrete und in derselben die standesmäßige Keuschheit zu bewahren suche. — V. 5. Dem *ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ* gegenüber steht *ἐν πάθει ἐπιθυμίας* „in Leidenschaft der Begierde" d. i. so daß das Weib nur als Werkzeug zur Befriedigung der leidenschaftlichen Lust angesehen wird. Der Nachdruck liegt hier auf *πάθος;* nicht die *ἐπιθυμία* an sich verbietet Paulus, sondern das *πά—*

θος ἐπιθυμίας. Um von einer solchen Befriedigung des Geschlechtstriebes in Fröhnung leidenschaftlicher Begierde abzuschrecken, sagt der Apostel, daß dieses die Weise der Heiden sei, die Gott nicht kännten, von denen also auch nichts anderes zu erwarten sei. Indirekt liegt in diesen Worten angedeutet, daß die Versunkenheit der Heidenwelt in Unzucht in dem Mangel an wahrer Gotteserkenntniß ihren Grund habe.

V. 6. „Daß nicht Jemand zu weit greife und seinem Bruder im Geschäfte übervortheile; denn Rächer ist der Herr von allem diesem, wie wir euch auch vorhergesagt und betheuert haben." — Wie schon der Artikel τό anzeigt, stehen die Infinitive ὑπερβαίνειν, πλεονεκτεῖν nicht den vorhergehenden Infinitiven ἀπέχεσθαι, εἰδέναι parallel, wie es Viele nehmen, sondern sie sind dem ὁ ἁγιασμός V. 3 koordinirt, so daß der Apostel hier das zweite Hauptmoment des θέλημα τοῦ θεοῦ V. 8 angibt. Das erste war die Keuschheit in und außer der Ehe; das zweite aber Enthaltung von Habsucht und Uebervortheilung des Nächsten. Unzucht und Habsucht waren die beiden Cardinallaster des Heidenthums; daher warnt Paulus so häufig vor denselben (vgl. Eph. 5, 3. Kol. 3, 5). — Aus der Nichtbeachtung des Artikels τό entsprang die Erklärung des h. Hieronymus, welcher das Ganze als Warnung vor Ehebruch faßt. Ebenso auch Estius: Ne quis terminos sui coniugii transgrediens alienum torum invadat ac violet, atque ita amplius, quam fas sit appetendo proximum suum in huiusmodi negotio fraudet iniuriaque afficiat. — πρᾶγμα verecunde dixit Apostolus pro concubitu! Das Gekünstelte dieser Erklärung springt in die Augen. — Das Wort ὑπερβαίνειν, transgredi, iustos fines excedere, findet seine nähere Erklärung in dem folgenden πλεονεκτεῖν..., καί ist also epexegetisch: „zu weit greife und zwar dadurch daß er... übervortheile."

V. 7 f. Begründung des vorhergehenden ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων und zugleich Rückkehr zu V. 3: „Denn nicht hat uns Gott berufen zur Unreinheit, sondern zur Heiligung" d. i. (nach V. 3) zur Keuschheit. Ueber die Construktion καλεῖν ἐπί oder ἐν, wo

man εἰς erwarten sollte, vgl. Win. Gram. §. 54. 5. Statt des Zieles der Berufung setzt Paulus gleich das Resultat derselben. — V. 8. „Demnach, wer da verwirft, der verwirft nicht einen Menschen, sondern Gott, der euch auch verliehen hat seinen heiligen Geist." Der Apostel zieht hier aus dem eben Gesagten die Folgerung: Wer also die obigen Mahnungen zur Keuschheit und Uneigennützigkeit verwirft, der verwirft nicht mich, einen Menschen, sondern Gott, der durch mich gerufen hat, der euch auch durch seinen Geist mahnt und treibt. Eure Schuld wird somit um so größer sein, wenn ihr diesem doppelten Rufe Gottes, der äußerlich durch mich, innerlich durch den h. Geist an euch ergangen ist, keine Folge leistet. Dies ist der Sinn nach der LA.: τὸν θεὸν τὸν καὶ δόντα — εἰς ὑμᾶς, welche die größte Bürgschaft hat, und womit auch die bewährtesten Handschriften der Vulgata stimmen: qui etiam dedit Spiritum suum sanctum in vobis. Statt τὸν καὶ δόντα hat Lachmann τὸν διδόντα, und statt εἰς ὑμᾶς hat der text. rec. εἰς ἡμᾶς, womit die gedruckte Vulgata (in nobis) übereinstimmt. Hiernach ist zu übersetzen: „der seinen Geist in uns (d. i. in mich) gelegt hat"; wer also meine Ermahnungen verachtet, der verachtet nicht so sehr mich als den h. Geist, der durch mich ermahnt. Dann wäre zu vergleichen das δοκῶ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, 1. Kor. 7, 40.

V. 9 ff. In diesem Absatze verbindet Paulus die Ermahnung zu immer thätigerer Bruderliebe mit der Ermahnung zu einem ruhigen und arbeitsamen Leben. Aus dieser Verbindung wird es wahrscheinlich, daß in Thessalonich die Einen den Wohlthätigkeitssinn der Andern zum Müßiggange benutzten. „Wegen der Bruderliebe aber haben wir nicht nöthig, euch zu schreiben." Wir lesen mit Lachmann nach der Vulgata ἔχομεν. Nach der LA. des text. rec. ἔχετε sollte man, wie 4, 1, das Passiv. γράφεσθαι erwarten. „Denn", setzt der Apostel begründend hinzu, „ihr selbst seid von Gott belehrt, daß ihr euch einander liebet"; wo aber Gott den Menschen innerlich durch seinen Geist belehrt, da kann der Mensch schweigen. Ueber diese innerliche Belehrung vgl. 1. Joh. 2, 27. Daß nun die Thessalonicher von Gott

selbst belehrt und angeregt sind zur thätigen Bruderliebe, daß sie also in dieser Hinsicht keiner Ermahnung von Seite des Apostels mehr bedürfen, findet V. 10 seine Bekräftigung durch eine historische Thatsache: „Denn ihr thut es ja auch gegen alle Brüder in ganz Macedonien.“ *αὐτό* scil. *τὸ ἀγαπᾶν.* Ein thatsächlicher Beweis, will der Apostel sagen, daß Gott durch seine Gnade die Liebe gegen einander in euch geweckt hat, ist die praktische Liebe, die ihr nicht bloß gegen eure nächste Umgebung, sondern gegen die Mitchristen in ganz Macedonien bewiesen habet. In demselben Sinne sagt der h. Gregor: probatio dilectionis exhibitio est operis. Welchen Liebesdienst übrigens Paulus hier im Auge habe, ist uns nicht näher bekannt. Da nun aber in jeder Tugend, also auch in der Nächstenliebe, ein steter Fortschritt Statt finden kann, und Stehenbleiben in derselben schon Rückschritt ist, so fügt er hinzu: „Wir ermahnen euch aber immer mehr (in der Liebe) zuzunehmen“, und fährt dann V. 11 f. fort: „und euch zu befleißigen, ruhig zu sein und die eigenen Geschäfte zu besorgen und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir es euch geboten haben, damit ihr wohlanständig wandelt denen gegenüber, die draußen sind, und Nichts nöthig habet.“ Das Verbum *ἡσυχάζειν* ist gerade das Gegentheil von *περιεργάζεσθαι,* womit Paulus 2. Theſſ. 3, 11 das unstete und erregte Wesen in Thessalonich bezeichnet; es drückt das ruhige, klare Leben in treuer Pflichterfüllung aus. — *φιλοτιμεῖσθαι* heißt eigentlich „in etwas seine Ehre setzen.“ Wie von Einigen richtig bemerkt ist, liegt in der Zusammenstellung dieses Verbums mit *ἡσυχάζειν* ein Oxymoron. Im gewöhnlichen Laufe der Dinge nämlich ist jedweder *φιλοτιμία* der Drang eigen, durch Thaten zu glänzen; die Thessalonicher sollen aber ihre Ehre darin setzen, sich ruhig zu verhalten und ihren eigenen Geschäften (*τὰ ἴδια*) nachzugehen, also um fremde Angelegenheiten sich nicht zu kümmern und ihre täglichen Arbeiten zu verrichten. Aus dem *ταῖς χερσίν* erhellt, daß die erste christliche Gemeinde in in Thessalonich zumeist aus solchen Leuten bestand, die ihren Unterhalt mit ihren Händen verdienen mußten. — V. 12

οἱ ἔξω sind diejenigen, die außerhalb der von Christo gestifteten Kirche, welche da ist das Haus Gottes, sich befinden, also die Nichtchristen; den Gegensatz bilden *οἱ ἔσω*, die Christen (vgl. 1. Kor. 5, 12). Die Thessalonicher sollen also ein arbeitsames Leben führen, damit sie 1) den Nichtchristen keinen Anstoß, keine Gelegenheit geben, über die christliche Religion zu schmähen, damit sie 2) an Nichts Mangel haben. Arbeitsamkeit führt eben zum Besitze alles dessen, was zum Lebensunterhalte erforderlich ist. Müßiggang hat aber Mangel und Bedürftigkeit zur unausbleiblichen Folge. — Viele nehmen *μηδενός* als Masculinum: „und ihr Niemandes bedürfet", d. i. Keinen um eine Gabe anzusprechen braucht. Der Sinn bleibt im Wesentlichen derselbe.

§. 5. Belehrungen über die Wiederkunft Christi.

4, 13 — 5, 11.

Die christliche Lehre von der Auferstehung der Todten und von der Wiederkunft, der sogenannten Parusie Christi, zwei für die ehemaligen Heiden ganz neue Ideen, war in Thessalonich mehrfach unrichtig aufgefaßt und drohete die dortigen Christen in schwärmerische Verirrungen zu stürzen. Man scheint dort gemeint zu haben, Christus werde bald als glorreicher König vom Himmel wiedererscheinen, alle seine Gegner vernichten und die Seinigen, die noch lebten, zu einem irdischen Reiche sammeln, in welchem nur Friede und Glückseligkeit herrsche. Daher war man besorgt über das Schicksal der bereits entschlafenen christlichen Angehörigen, indem man befürchtete, daß diese an dem Segen des Reiches Christi keinen Antheil erhalten, und somit in unersetzbarem Nachtheil den dann noch Lebenden gegenüber sich befinden würden. Diese Bedenken werden nun hier zuerst hinweggeräumt V. 13—18. Dann 5, 1—3 werden die Leser erinnert an das plötzliche, unerwartete Eintreten der Parusie Christi; und endlich wird in Folge davon 5, 4—11 die Mahnung ausgesprochen, für den Eintritt der Parusie sich immer bereit und gerüstet zu halten.

V. 13. „Wir wünschen aber, daß ihr nicht in Unkunde seid, Brüder, über die Entschlafenen,

damit ihr nicht traurig seid, wie auch die Uebrigen, welche keine Hoffnung haben." — οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ist eine beim Paulus oft wiederkehrende Uebergangsformel zu neuen und zwar wichtigen und bedeutungsvollen Mittheilungen (vgl. Röm. 1, 13. 1. Kor. 12, 1 u. a. St.). Er nennt nach einem im N. T. mehrfach vorkommenden Euphemismus die Gestorbenen und zwar, wie aus dem Folgenden erhellt, hier speciell die verstorbenen Mitglieder der christlichen Gemeinde in Thessalonich „Entschlafene", κοιμώμενοι (text. rec. κεκοιμημένοι). Die Wahl dieses Ausdruckes ist an unserer Stelle um so passender, da gleich von einer Wiederbelebung die Rede ist, der Tod der Christen also wirklich nur eine Art von Schlaf ist. — ἵνα μὴ λυπῆσθε scil. περὶ τῶν κοιμωμένων. Zu καθὼς καὶ οἱ λοιποί ist λυποῦνται zu ergänzen; οἱ λοιποί aber sind die Heiden und überhaupt Alle, die an keine Auferstehung und somit auch an keine ewige Fortdauer glauben, also durchaus ohne Hoffnung für die Zukunft sind. Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele sind dem Apostel zwei sich gegenseitig mit Nothwendigkeit postulirende Ideen; wer die eine läugnet, verwirft auch die andere (vgl. zu 1. Kor. 15, 82). Uebrigens erhellt aus diesem Zusatze, daß Paulus nicht jede Trauer um die Verstorbenen verbietet, sondern nur die unmäßige, verzweiflungsvolle. Schön spricht hierüber der h. Augustin: De mortuis iis, qui diliguntur, est quaedam tristitia quodammodo naturalis; mortem quippe horret non opinio, sed natura. Und weiter: Permittantur itaque pia corda de carorum suorum mortibus contristari dolore sanabili, et consolabiles lacrimas fundant conditione mortali, quas cito reprimat fidei gaudium, qua creduntur fideles quando moriuntur paululum a nobis abire et ad meliora transire (serm. 32).

V. 14. Hier gibt Paulus den Grund an, warum die Gläubigen sich nicht über ihre verstorbenen Mitchristen übermäßig betrüben sollen: „Denn wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesum herbeiführen mit ihm." Der Apostel drückt hier hypothetisch aus, was er doch als Axiom, als allgemein an=

erkannte Wahrheit voraussetzt und der folgenden Beweisführung zu Grunde legt. Christi Tod und Auferstehung, diese beiden Hauptthatsachen, auf welche der christliche Glaube sich gründet (vgl. zu 1. Kor. 15, 3 f.), wurden in der ersten Kirche, wo die Augenzeugen dieser Thatsachen noch lebten, nicht in Abrede gestellt. Selbst der korinthischen Gemeinde gegenüber, in deren Mitte sich doch Zweifel an der Auferstehung der Todten erhoben hatten, konnte Paulus zur Bekämpfung dieser Zweifel auf die Auferstehung Christi als auf eine allgemein anerkannte faktische Wahrheit sich berufen (vgl. 1. Kor. 15, 12—23). Der Nachsatz *οὕτως καὶ ὁ θεὸς*... entspricht dem Vordersatze nicht ganz genau; eigentlich sollte er heißen: „so müssen wir auch glauben, daß ebenso auch die in Christo Entschlafenen auferstehen werden"; oder: „so müssen wir auch glauben, daß Gott ebenso auch die in Christo Entschlafenen auferwecken werde." Statt *ἐγερεῖ* setzt Paulus aber *ἄξει*, also statt des Aktes der Erweckung sofort dasjenige, was auf diesen Akt der Zeit nach folgt, die Einführung in das Reich der Seligkeit Und er fügt noch hinzu *σὺν αὐτῷ* scil. *Ἰησοῦ*: „er wird sie herbeiführen mit ihm" d. i. so, daß sie dann mit Christo vereinigt sind, an der Gnade seiner Gegenwart den vollen Antheil haben. Er wählt diese prägnante Ausdrucksweise, weil eben der Gedanke einer Trennung der entschlafenen Christen von Christo dasjenige war, was die Thessalonicher in solche Unruhe versetzte, ihm aber daran gelegen sein mußte, diese zweifelnde Ungewißheit sobald wie möglich zu heben. Das *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* verbinden Viele nach dem Vorgange des h. Chrysostomus mit *κοιμηθέντας* im Sinne „die in Jesu Entschlafenen." Allein dies müßte *κοιμηθ. ἐν τῷ Ἰησοῦ* heißen (vgl. V. 16: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) Richtiger also ziehen wir es zu *ἄξει*: „durch Jesus wird Gott die Entschlafenen herbeiführen." Christus als Erlöser ist auch der Vermittler der Auferstehung (vgl. 1. Kor. 15 21. Joh. 6, 39. 44. 54). Uebrigens hat Paulus, wie aus dem ganzen Contexte unzweideutig sich ergibt, bei *κοιμηθέντας* bloß die abgestorbenen Christgläubigen im Auge, und der ganzen Beweisführung liegt als Axiom der Gedanke zu Grunde, daß Christus und seine Gläubigen einen geistig=leiblichen

Organismus von unauflöslicher Einheit bilden, in welchem Christus das Haupt ist und die Gläubigen des Hauptes Glieder bilden. Was also dem Haupte wiederfährt, das muß in gleicher Weise auch den Gliedern wiederfahren; wo jenes ist, da müssen auch diese sein.

V. 15. Die eben ausgesprochene tröstliche Wahrheit, daß Gott auch die bei der Parusie Christi bereits entschlafenen Christgläubigen zugleich mit Jesu in das Reich der Herrlichkeit einführen werde, wird hier durch Berufung auf eine göttliche Offenbarung feierlich bekräftigt: „Denn das sagen wir euch in einem Worte des Herrn, daß wir, die Lebenden, die wir übrig gelassen werden bis zur Ankunft des Herrn, keineswegs zuvorkommen werden den Entschlafenen." — *τοῦτο* geht auf das Folgende: *ὅτι ἡμεῖς... οὐ μὴ φθάσωμεν.* Bei *ἐν λόγῳ κυρίου* soll Paulus nach der Meinung Einiger die Worte Christi Matth. 24, 31 im Auge gehabt haben, wo es heißt: „Er wird seine Engel senden mit der Posaune und lautem Schalle, und sie werden versammeln seine Auserwählten von den vier Winden her von einem Ende des Himmels bis zum andern." Allein, wie schon von Andern richtig bemerkt ist, diese Weissagung ist zu allgemein, als daß sie mit dem speciellen Gedanken an unserer Stelle identificirt werden könnte. Noch willkürlicher ist die Beziehung dieses Ausdrucks auf einen durch die Tradition fortgepflanzten Ausspruch Christi, welche Andere vorgeschlagen. Einzig richtig deutet der h. Chrysostomus den *λόγος κυρίου* auf eine besondere höhere Offenbarung, die dem Apostel über diesen Gegenstand zu Theil geworden. Ihre Gewähr findet diese Deutung in der Stelle 1. Kor. 15, 51, wo Paulus dieselbe Wahrheit als ein *μυστήριον* d. i. eben als eine Wahrheit, die ihm durch Offenbarung kund geworden, ankündigt. Der Sinn ist also: Was ich euch jetzt über das Paritätsverhältniß der bei der Parusie Christi noch lebenden zu den dann bereits gestorbenen Gläubigen sagen werde, beruht nicht auf meiner subjektiven Meinung, sondern auf der untrüglichen Auktorität Christi. — Paulus sagt: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* und nicht: *ἡμῶν οἱ ζῶντες...* „die von uns Lebenden..."

Aus dieser Fassung der Worte geht unzweifelhaft hervor, daß er sich selbst mit zu denjenigen rechnet, die das Eintreten der Parusie Christi vielleicht noch erleben würden. Daß er aber sein Erleben der Parusie nur als subjektive Vermuthung nur als Hoffnung ausspreche, erhellt sofort aus Kap. 5, 1 ff., wo er die Unbestimmbarkeit des eigentlichen Zeitpunktes ihres Eintritts voraussetzt. Worauf es ihm hier ankam, das war die Wahrheit, daß die bei der Wiederkunft Christi noch Lebenden vor den bereits Gestorbenen Nichts voraushaben würden. Ob dieser Zeitpunkt noch bei seinem Leibesleben eintreten werde oder nicht, war Nebensache; er hofft es aber, ja er erwartet es. Und in dieser Erwartung der Wiederkunft Christi als einer nahe bevorstehenden, da sie sich doch noch Jahrtausende verziehen sollte, lag von Seite des Apostels kein eigentlicher Irrthum, noch auch thut sie seiner Unfehlbarkeit irgendwie Eintrag (vgl. das zu 1. Kor. 15, 51 Gesagte). Wir brauchen also auch, um die Unfehlbarkeit des Apostels zu retten, nicht mit Einigen unsere Zuflucht zu der gewaltsamen Erklärung zu nehmen, daß wir *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπ.* hypothetisch fassen: „wir, wenn anders wir leben, wenn anders wir noch übrig sind.“ Gegen diese Fassung streitet entschieden der Artikel. — *οὐ μή* ist verstärkte Verneinung = neutiquam. Dem Ausdrucke *φθάνειν* liegt wieder das dem Paulus so geläufige Bild vom Wettkampfe zu Grunde. Er sagt nun, die bei der Parusie noch Lebenden würden den bereits Gestorbenen durchaus nicht zuvorkommen, so daß nämlich jene zum Ziele, der Vereinigung mit Christo in seinem verklärten Reiche (vgl. V. 17), gelangten, diese aber hinter jenen zurückgelassen würden, mithin wie die zurückbleibenden Kämpfer in der Rennbahn des Siegespreises verlustig gingen; vielmehr würden Alle zu derselben Zeit beim Ziele anlangen.

V. 16 f. Nehmen wir *ὅτι* im Sinne von „daß“, also das Folgende noch abhängig von *λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου* V. 15, so erläutert der Apostel hier positiv durch genaue Angabe der Folge der Ereignisse bei der Parusie, was er eben negativ ausgesprochen. Fassen wir aber *ὅτι* kausal = „denn“, so haben wir hier die Begründung des eben ausgesprochenen Satzes, daß die bei der Parusie noch

Lebenden den Gestorbenen nicht zuvorkommen werden, durch die Schilderung der einzelnen Momente, in denen die Parusie sich vollziehen werde. Letztere Fassung ist vorzuziehen, somit nach *κοιμηθέτας* V. 15 ein Kolon zu setzen. Also: „Denn der Herr selbst wird beim Aufrufe, bei der Stimme eines Erzengels und bei der Posaune Gottes niedersteigen vom Himmel herab, und es werden die Todten in Christo zuerst auferstehen; alsdann werden wir, die Lebenden, die wir übrig geblieben sind, zugleich mit ihnen fortgerafft werden auf Wolken dem Herrn entgegen in die Luft, und so werden wir immerdar mit dem Herrn sein." — *αὐτός* dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des *κύριος*: ipse, non per nuntium aut vicarium, quomodo Deus per angelum etsi maximo terrore immisso dedit legem in monte Sina, sed in sua persona atque in suo corpore, cum quo adscendit in coelum. Estius. Das Wort *κέλευσμα*, welches sonst im N. T. nicht vorkommt, bezeichnet den befehlenden Zuruf des Feldherrn an seine Soldaten, das Kommandowort. Es ist aber hier nicht mit Estius das imperium Christi, quo repente iubebit omnes ministros suos praesto esse et comites ad suum descensum, zu verstehen, sondern der Befehl Gottes, daß die letzte Weltkatastrophe sich zu vollziehen habe. Gott der Vater ist es ja, der nach den Worten des Heilandes bei Matth. 24, 36 allein den Tag und die Stunde des letzten Gerichtes vorher weiß und bestimmt. Dieses göttliche *κέλευσμα* wird dann der ganzen Welt, den Lebendigen und Abgestorbenen, verkündigt *ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ*. Es ist also ein Erzengel, ein Engelfürst, welcher der Welt den Befehl Gottes verkündet, und er verkündet ihn durch Posaunenschall. Bei *ἀρχάγγελος* denkt Estius mit Recht an Michael, den Fürsten und Wächter der alt- und neutestamentlichen Kirche. *ἐν σάλπ. θεοῦ* d. h. bei der Posaune, die auf Befehl Gottes von dem Erzengel geblasen wird, und die durch die Mächtigkeit ihres Schalles alle menschlichen, irdischen Posaunen weit übertrifft. Der Posaune bedienten sich die Juden zur Ankündigung der Jahres- und Festzeiten und zur

Zusammenberufung des Volkes (vgl. 4. Mos. 10, 2. 31, 6). Wie nun die kirchlichen Festzeiten nur Vorbilder der Weltzeiten sind, so dachte man sich den jedesmaligen Eintritt von feierlichen, sichtbar durch Gottes Hand gewirkten Katastrophen begleitet von Posaunenschall (vgl. 2. Mos. 16, 16. Ps. 47, 6 u. s. w., vorzüglich Offenb. Kap. 8—11). Besonders ist es aber die letzte furchtbare Weltkatastrophe, der letzte Weltentag mit seinen Schrecken, den eine die ganze Welt durchtönende Posaune ankündigt (Matth. 24, 31. Offenb. 11, 15—18). Vgl. das zu 1. Kor. 15, 52 Gesagte. — Ist nun das Machtgebot Gottes, daß die Parusie eintreten solle, ergangen und der Welt feierlich verkündet, somit der Prolog des letzten Weltdrama's gesprochen, dann wird Christus vom Himmel, wo er als Gottmensch bisher zur Rechten seines Vaters gethront hat, herniedersteigen und die gestorbenen Gläubigen werden auferstehen. Das *ἐν Χριστῷ* gehört zu *οἱ νεκροὶ* und nicht, wie Einige wollen, zu *ἀναστήσονται*. Statt *πρῶτον*, welches am stärksten verbürgt ist, findet sich in einigen Handschriften *πρῶτοι*, was auch die Vulgata und Itala gelesen. Im Sinne machen beide LXX. keinen wesentlichen Unterschied. Dieses *πρῶτον* bezeichnet aber nicht, wie Viele meinen, die erste Auferstehung, die sogenannte Auferstehung der Gerechten im Gegensatz zu der allgemeinen Auferstehung aller Menschen, die man sich als viel später, etwa nach dem tausendjährigen Reiche Christi eintretend dachte und denkt. Denn von einer solchen Unterscheidung finden wir beim Paulus keine sichere Spur, auch nicht 1. Kor. 15, 23 f.; er spricht immer nur von der Auferstehung der Gläubigen, Gerechten, da nur diese allein zum wahren Leben erweckt werden (vgl. zu 1. Kor. 15, 51). Vielmehr steht *πρῶτον* im Gegensatze zu *ἔπειτα* V. 17, und bezeichnet, daß der erste Akt der Parusie die Erweckung der christlich Gestorbenen sein werde. Zugleich mit dieser Erweckung der Todten müssen wir uns verbunden denken die Umwandlung der bei der Parusie Christi noch Lebenden, von welcher der Apostel hier schweigt. Vgl. 1. Kor. 15, 52 und das dort Gesagte. — Diesem ersten Akte schließt sich dann V. 17 als zweiter Akt an das Emporgerücktwerden der umgewandelten Leben=

den zugleich mit den auferweckten Todten in das Reich Christi, so daß also kein Theil hinter dem andern zurückbleibt. Das ἅμα σὺν αὐτοῖς blickt zurück auf das οὐ μὴ φθάσωμεν τ. κοιμηθέντας V. 15. In dem ἁρπάζεσθαι liegt die Raschheit und unwiderstehliche Gewalt, mit welcher die Gläubigen werden emporgehoben werden, ausgedrückt. Paulus fügt hinzu ἐν νεφέλαις; denn wie Christus nach Apstg. 1, 9 auf einer Wolke gen Himmel fährt, und wie er nach Matth. 24, 30. Apstg. 1, 11 auf einer Wolke wiederkehren wird, so wird er auch die Seinigen auf Wolken zu sich heraufführen. εἰς ἀπάντησιν entspricht dem hebr. לִקְרַאת. Das εἰς ἀέρα gehört zu ἁρπαγησόμεθα, und wir haben uns den Hergang so zu denken: Christus steigt als Herr und Richter vom Himmel hernieder, und die Christen als seine Auserwählten werden ihm, gleichsam um ihm zu empfangen, entgegengerückt; der Ort der Begegnung kann also kein anderer sein, als der zwischen Himmel und Erde befindliche Raum d. i. die Luft. Treffend bemerkt aber zu diesen Worten der h. Augustin: Hoc non sic accipiendum est, tanquam in aëre nos dixerit semper cum Domino esse mansuros; quia nec ipse utique ibi manebit, quia veniens transiturus est. Venienti quippe ibitur obviam, non manenti (de civit. Dei lib. XX. 20, 2). Das Folgende: καὶ οὕτως — ἐσόμεθα gibt endlich den Schlußakt des Ganzen an: den Schluß macht die ewige (πάντοτε), innige (σύν mehr als μετά) Verbindung der Lebenden und Gestorbenen mit Christo. — V. 18. Aus dem Gesagten leitet Paulus nun schließlich die Aufforderung her: „Daher tröstet einander mit diesen Worten." — παρακαλεῖτε blickt auf ἵνα μὴ λυπῆσθε V. 13 zurück.

5, 1 f. Auch über die Zeit, wann Christus wieder erscheinen werde, waren in Thessalonich Streitfragen entstanden. Paulus erinnert daher seine Leser an das, was er ihnen mündlich über das plötzliche, unerwartete Eintreten der Parusie gesagt hat: „Ueber die Zeiten aber und Zeitpunkte, Brüder, habt ihr nicht nöthig, daß euch geschrieben werde." Die beiden Wörter χρόνος und καιρός werden oft zusammengestellt; ersteres bezeichnet

die Zeit im Allgemeinen, letzteres den bestimmten Zeitpunkt, also unser: „Zeit und Stunde.“ Paulus setzt aber den Plural, weil er, wie die Meisten richtig bemerken, an die Mehrheit der Akte oder Momente denkt, in welchen das Eine Faktum der Parusie sich theils vorbereiten theils vollziehen wird. Er sagt, die Leser hätten nicht nöthig, daß ihnen über die Zeit des Eintritts der Parusie etwas geschrieben würde, nicht etwa deshalb, weil ihnen eine Belehrung darüber nicht nützlich sein werde, oder weil sich überhaupt keine Belehrung darüber geben lasse, wie Oekumenius, Theophylakt und auch Estius meinen, sondern weil sie das, was über diesen Punkt zu wissen nothwendig ist, bereits zur Genüge aus seinem mündlichen Unterricht kennen, wie er selber sofort V. 2 hinzufügt: „Denn ihr selbst wisset gar wohl, daß der Tag des Herrn so, wie ein Dieb in der Nacht, kommt.“ — *αὐτοί* ist mit Nachdruck, wie 4, 9, der Person des Schreibenden entgegengesetzt: „ihr selbst, ohne daß ich es schreibe, wisset.“ Die *ἡμέρα κυρίου*, sonst auch wohl von Paulus *ἡμέρα Χριστοῦ* genannt (vgl. 1. Kor. 1, 8), bezeichnet die Zeit, wo Christus in seiner Herrlichkeit auf die Erde zurückkehren wird zur Auferweckung der Todten, zum allgemeinen Weltgerichte und zur Vollendung des Gottesreiches, die Schrecknisse und furchtbaren Zeichen, die diesem Zeitpunkte nach den Worten des Heilandes selbst (Luk. 21, 25) vorhergehen werden, mit eingeschlossen. Es ist nur ein anderer Ausdruck für die *παρουσία τοῦ κυρίου* (4, 15); nur tritt in *ἡμέρα κυρίου*, ebenso wie in dem entsprechenden alttestamentlichen יוֹם יְהוָֹה (Joel 1, 15. 2, 11 u. a. St.), mehr die Idee des Gerichts hervor. Das *ὡς κλέπτης ἐν νυκτί* scil. *ἔρχεται* soll das Plötzliche und Unvermuthete des Kommens versinnlichen. Paulus wählt gerade dieses Bild, weil er sich, wie aus dem Folgenden erhellt, auf den Standpunkt der Weltmenschen stellt. Für diese, die sich in ihrem irdischen Besitze sicher und glücklich wähnen, wird die Ankunft des Herrn so sein, als bräche zur Nachtzeit ein Dieb in ihr wohlverwahrtes Haus. Wahrscheinlich entsprang aus diesen Worten des Apostels die Meinung, die wir bei einzelnen Kirchenvätern finden, daß nämlich die Wiederkunft Christi in einer Nacht

und zwar speciell in der Osternacht zu erwarten sei. Daraus leiten dann weiter Hieronymus (in Matth. 25, 6) und Laktantius (instit. 7, 19) den Ursprung der Vigilien in der Osternacht her, da man bei der Ankunft Christi wachend angetroffen werden wollte.

V. 3. Weitere lebendige Schilderung des Plötzlichen und Unerwarteten der hereinbrechenden Parusie mit ihren Schrecken: „Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit! dann überfällt sie plötzliches Verderben, wie die Wehen die Schwangere, und nicht werden sie entrinnen." Das Subjekt zu λέγωσιν sind, wie aus dem Inhalte des folgenden Selbstgespräches besonders aber aus dem Nachsatze sich ergibt, die Weltmenschen, von denen ganz ähnlich der Herr beim Matth. 24, 38 ff. Luk. 17, 26 ff. spricht. Der wahre Christ wirkt nach der Vorschrift des Apostels (Phil. 2, 12) sein Heil mit Furcht und Zittern, und im Bewußtsein seiner Schwäche und Hinfälligkeit überläßt er sich nie dem Gefühle der Sicherheit. Schön vergleicht Paulus die Noth, den Schmerz und die Schrecken, welche der letzten Weltkatastrophe vorhergehen, mit den Wehen einer Schwangern. Die jetzige Weltzeit ist in der That eine Zeit der Schwangerschaft, die den Keim der neuen Kreatur in sich trägt. Am Ende der Tage tritt die Zeit der Geburtswehen ein, denen dann die Neugeburt der Menschheit im großen Ganzen sowohl als auch der gesammten Natur folgt (vgl. Röm. 8, 22 ff.). Bei dem einzelnen Menschen ist die Taufe der Akt der Empfängniß, das Leben hienieden in Kreuz und Leid die Zeit der Schwangerschaft, der Tod aber die Zeit der Geburtswehen.

V. 4 f. Paulus hat zwar zu den Thessalonichern das Zutrauen, daß sie nicht in dieser falschen Sicherheit, in dieser geistigen Verblendung sich befinden; dennoch aber ermahnt er sie mit Ernst zur Wachsamkeit und Nüchternheit: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsterniß, so daß der Tag euch wie ein Dieb überrasche." Der Ausdruck σκότος bezeichnet den unseligen Zustand der sündigen, unerlöseten Menschheit, die in ihrer Entfremdung von Gott weder erleuchtet ist über den Willen Gottes, noch die Kraft besitzt, denselben zu erfüllen. Der Apostel will also sagen:

Ihr aber im Gegensatze zu den eben geschilderten Weltmenschen befindet euch nicht in der geistigen Nacht und Finsterniß derselben, so daß (ἵνα steht hier offenbar ἐκβατικῶς) euch der Tag des Herrn (dies illa, Vulgata) wie ein Dieb unvermuthet überrasche; vielmehr (V. 15) ist es immer Licht und Tag in euch. Das ist der Sinn, wenn wir mit der Vulgata lesen ὡς κλέπτης. Lachmann hat aber nach Codd. AB die LA. ὡς κλέπτας aufgenommen: „so daß der Tag euch wie Diebe überrasche" d. i. so daß der Tag des Herrn, der das finstere Treiben der Menschen ans Licht bringen wird, euch so überrasche, wie der physische Tag die Diebe bei ihrem bösen Thun überrascht. Nach dieser letzten Fassung schließt sich die V. 5 folgende Begründung, in welcher Paulus von dem Begriffe des „Tages des Herrn" zu dem Begriffe des Tages überhaupt übergeht, natürlicher an: „Denn ihr alle seid (als durch Christus Erlösete) Söhne des Lichtes und Söhne des Tages. Wir (Christen) gehören nicht der Nacht noch der Finsterniß an." Die häufig wiederkehrende Formel: Söhne des Lichtes, Tages, Zornes u. s. w. ist hebraisirend und drückt das Verhältniß der Angehörigkeit aus. — εἶναι τινος in dem Sinne: „Jemandem angehören" ist ächt griechisch; es ist also nicht nöthig mit Estius zu den Genitiven νυκτός und σκότους aus dem Vorhergehenden υἱοί zu ergänzen.

V. 6 f. Aus dem Gesagten zieht der Apostel als Folgerung die Ermahung: „Also nun laßt uns nicht schlafen, wie auch die Uebrigen, sondern laßt uns wachen und nüchtern sein." Und er begründet diese Aufforderung V. 7 durch Hinweisung auf die Gewohnheit des äußern Lebens: „Denn die, welche schlafen, schlafen des Nachts, und die, welche sich berauschen, sind des Nachts berauscht." Da wir, will Paulus sagen, als Christen Kinder des Tages und des Lichtes sind, und man im gewöhnlichen Leben am Tage nicht zu schlafen noch auch zu zechen pflegt, so dürfen wir nicht schlafen und berauscht sein d. i. sorglos um das ewige Seelenheil dahin leben, nur um das Irdische, um sinnliches Wohlsein uns bekümmern und das Ewige dabei aus dem Auge verlieren, wie die Ungläubigen thun. — Das νυκτὸς

μεθύουσιν bezieht sich auf die Sitte der Alten, wornach für die Symposien die Abend- und Nachtzeit bestimmt war.

V. 8 ff. „Wir aber, da wir dem Tage angehören, wollen nüchtern sein.“ Zu ἡμέρας ὄντες vgl. V. 5. — Zur geistigen Wachsamkeit und zur sittlichen Nüchternheit gehört vor Allem der Kampf wider die Versuchungen. Daher geht Paulus rasch in das ihm so geläufige Bild eines Wettkämpfers über: „Angethan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helme, mit der Hoffnung des Heiles.“ — Vgl. hiezu Eph. 6, 11 ff., wo der Apostel dieses Bild in etwas anderer Weise im Einzelnen weiter ausführt. Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei Hauptstücke des christlichen Lebens, sind zugleich die Hauptschutzwaffen wider die Angriffe des Bösen. Wie an einem starken Panzer die Geschosse des Feindes abprallen, so an einem festen Glauben die Anfechtungen und Reize zur Sünde; und wie der Panzer das Herz durch welches der ganze Leib erwärmt und lebendig erhalten wird, schützt, so erhält die Liebe das geistige Leben, erwärmt und belebt den ganzen innern Menschen. Der Helm deckt das ganze Haupt des Kriegers und hält ihn aufrecht; so erhebt die Hoffnung die Seele des geistlichen Kämpfers und hält sie aufrecht in allen Stürmen des Lebens. — V. 9. Begründung des ἐλπίδα σωτηρίας und zugleich Zurücklenkung auf das 4, 14—17 Gesagte: „Denn nicht hat uns Gott bestimmt zum Zorne, sondern zur Erwerbung des Heiles durch unsern Herrn Jesum Christum, der für uns gestorben ist, damit wir, sei es daß wir wachen, sei es daß wir schlafen, alle zusammen mit ihm leben.“ τίθεσθαί τινα εἰς τι = שׂוּם לְ, נָתַן, heißt „Jemanden zu etwas bestimmen“: Gott hat uns Christen nicht dazu bestimmt, daß wir am Tage des Gerichtes dem strafenden Zorne anheimfallen, sondern daß wir uns das Heil erwerben durch Jesum Christum, den einzigen Vermittler des Heils, und zwar speciell durch seinen Erlösungstod, die einzige Quelle alles Heils. — In dem εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν kann das γρηγορεῖν und καθεύδειν nicht, wie V. 6, im ethischen Sinne genommen werden; denn dort war das

καθεύδειν als ein Merkmal der Ungläubigen, der Kinder dieser Welt, dargestellt. Vielmehr kann Wachen und Schlafen nur eine bildliche Bezeichnung des Lebens und des Todes sein, und Paulus will sagen: sei es, daß wir beim Eintritte der Parusie noch leben, sei es, daß wir bereits gestorben sind. — Das *ἅμα* ziehen wir nicht zu *σὺν αὐτῷ*, sondern zum *ζήσωμεν*: damit wir allesammt, die dann noch Lebenden sowohl als die bereits Gestorbenen, mit Christo ewig leben.

V. 11. Aehnlich, wie 4, 18, schließt Paulus die vorhergehende Erörterung mit der Ermahnung: „Darum tröstet einander und erbauet Einer den Andern, wie ihr auch thuet." Ueber *οἰκοδομεῖτε* vgl. das zu 1. Kor. 8, 1. 10, 23. Eph. 2, 20 ff. Gesagte. In dem *καθὼς καὶ ποιεῖτε* liegt ein anerkennendes Lob, daß die Thessalonicher bereits für die gegenseitige Förderung im christlichen Leben thätig gewesen sind. Vgl. 4, 1.

§. 6. Schlußermahnungen.

5, 12 — 28.

Den Schluß des ganzen Briefes bilden zunächst vermischte Ermahnungen hauptsächlich zum Frieden und zur Eintracht innerhalb der Gemeinde, dann der fromme Wunsch, daß Gott die Leser vollständig heiligen möge für den Tag der Wiederkunft Christi, und endlich die Aufforderung zur Fürbitte, Grüße und der gewöhnliche Segenswunsch. Es beginnt dieser letzte Absatz mit der Ermahnung zum pflichtmäßigen Verhalten gegen die Gemeindevorsteher, und es scheint, daß man es in Thessalonich an der schuldigen Ehrfurcht gegen dieselben fehlen ließ.

V. 12 f. „Wir bitten euch aber, Brüder, daß ihr die anerkennet, welche unter euch arbeiten und euch im Herrn vorstehen und euch zurechtweisen, und daß ihr sie gar sehr hochhaltet in Liebe um ihres Werkes willen." — *εἰδέναι* = יָדַע steht hier im Sinne von *ἐπιγιγνώσκειν*: daß ihr sie als solche anerkennet, welche sie ihrer Würde und Stellung nach sind d. i. sie hochachtet und in Ehren haltet. Durch *κοπιῶντας*,

προϊσταμένους und *νουθετοῦντας* bezeichnet der Apostel nicht verschiedene Klassen von Personen, da in diesem Falle der Artikel vor *προϊσταμένους* und *νουθετοῦντας* wiederholt sein müßte, sondern dieselben Männer, die er sonst mit Einem Worte *πρεσβυτέρους* und *ἐπισκόπους* nennt (vgl. Apstg. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7). Der Beruf dieser Männer ist also 1) zu arbeiten für das geistliche Wohl der ihnen anvertrauten Seelen (vgl. 3, 2); 2) vorzustehen d. i. die geistlichen Angelegenheiten der Gemeinde zu leiten und zu regieren. Paulus setzt zu *προϊσταμένους* hinzu *ἐν κυρίῳ*, um diese geistliche Vorsteherschaft von der irdischen zu unterscheiden: *οὐκ ἐν τοῖς κοσμικοῖς προΐσταταί σου, ἀλλ' ἐν τοῖς κατὰ κύριον* (Theophylakt); 3) zurechtzuweisen d. i. zu belehren und die christliche Zucht handzuhaben. — V. 13. Die Ehrfurcht der Gläubigen gegen die Presbyter soll aber keine bloß äußere sein, sondern sie soll in Liebe, *ἐν ἀγάπῃ*, wurzeln; denn diese arbeiten aus Liebe für ihr ewiges Wohl, und Liebe heischt Gegenliebe. In dem Folgenden: *εἰρηνεύετε κ. τ. λ.* schwankt die LA. zwischen *ἐν ἑαυτοῖς* und *ἐν αὐτοῖς*. Lesen wir mit Lachmann, Tischendorf u. A. *ἐν ἑαυτοῖς*, welches am meisten verbürgt und soviel als *ἐν ἀλλήλοις* ist, so haben wir hier eine neue, selbstständige Ermahnung: „Haltet Friede unter einander." Lesen wir aber mit der Vulgata *ἐν αὐτοῖς*, so ist dieses auf die eben bezeichneten Presbyter zu beziehen: „Haltet Friede mit ihnen."

V. 14 f. Die Gläubigen sollen aber nicht bloß den Frieden unter einander zu bewahren suchen, sondern auch sich gegenseitig fleißig in den geistlichen Werken der Barmherzigkeit üben: „Wir ermahnen euch aber, Brüder, weiset zurecht die Unordentlichen, tröstet die Kleinmüthigen, nehmet euch an der Schwachen, seid langmüthig gegen Alle." — *ἄτακτος* wird besonders vom Krieger gebraucht, der nicht in seiner *τάξις*, nicht in Reihe und Glied bleibt; dann überhaupt von Leuten, die sich der bürgerlichen Ordnung nicht fügen wollen. Hier steht es wohl in Bezug auf diejenigen Gemeindeglieder, welche, statt ihren Berufsgeschäften obzuliegen, dem Müßiggange und einem ungeregelten unsteten Leben sich er=

geben hatten (vgl. 4, 11. 2. Thess. 3, 6. 11). — ὀλιγόψυχος dem hebr. שְׁפַל־רוּחַ (Jes. 57, 15) entsprechend findet sich im N. T. nur hier. Paulus versteht unter „Kleinmüthige" wahrscheinlich diejenigen, welche rücksichtlich des Schicksals der entschlafenen Angehörigen in ängstlicher Besorgniß waren (vgl. 4, 13 ff.). Die ἀσθενεῖς, deren sie sich annehmen sollen, sind die Schwachen im Glauben und im Gewissen (1. Kor. 8, 7 ff.). Die Thessalonicher sollen endlich langmüthig sein gegen Alle. πρὸς πάντας bezeichnet nicht bloß, wie Einige meinen, alle Mitchristen, noch auch ist es mit Andern allein auf die ἀτάκτους, ὀλιγοψύχους und ἀσθενεῖς zu beziehen, sondern geht, wie das εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας V. 15 deutlich zeigt, auf alle Menschen überhaupt. — An dieses Gebot, langmüthig zu sein gegen Alle, schließt sich V. 15 ganz natürlich das Verbot der Rachsucht an: „Sehet zu, daß nicht Jemand einem Böses mit Bösem vergelte, sondern immerdar befleißiget euch des Guten gegen einander (d. i. gegen die Mitchristen) und gegen Alle (Menschen überhaupt). Vgl. Matth. 5, 44. Röm. 12, 17.

V. 16 ff. Es folgt nun eine Reihe einzelner Ermahnungen: „Immerdar freuet euch." Paulus meint hier die innere Freude im h. Geiste, jene Freude, die aus lebendigem Glauben, fester Hoffnung und inniger Liebe zu Gott entspringt, und welche äußere Leiden nicht zu stören vermögen. — V. 17. „Betet unaufhörlich", nämlich im steten Wandel vor Gott, in der guten Meinung bei eurem Thun und Lassen, in der Aufopferung eurer Werke u. s. w. — V. 18. „In Allem seid dankbar." — ἐν παντί d. h. nicht „zu jeder Zeit", sondern: in allen Verhältnissen eures Lebens, in Freude und Leid, seid dankbar gegen Gott. „Denn das ist der Wille Gottes in Christo Jesu an euch." — τοῦτο scil. τὸ εὐχαριστεῖν ἐν παντί. Paulus will sagen: daß ihr für Alles dankbar sein sollet, ist nicht bloß meine Vorschrift, sondern die Forderung, welche Gott selber an euch stellt, und die er durch Christus uns kund gethan.

V. 19 ff. „Den Geist löschet nicht aus." Unter *πνεῦμα* ist der heilige Geist zu verstehen. Diesen denkt Paulus sich als eine Flamme, weil er in den Herzen der Gläubigen das Feuer der Liebe entzündet, besonders aber, weil er in der ersten christlichen Gemeinde in den wunderbaren Gaben des Zungenredens, der Prophetie u. s. w. (1. Kor. 12, 7 ff. 14, 1 ff.) sichtbar hervortrat und gleichsam aufloderte. Daher die Aufforderung, ihn nicht auszulöschen, zu dämpfen, d. i. seinen Wirkungen und Aeußerungen nicht hindernd entgegenzutreten. — V. 20. Von dem Allgemeinen zum Speciellen, von der Ursache zur Wirkung übergehend fährt Paulus fort: „Prophetie verachtet nicht." Er hat hier das Charisma der *προφητεία* im Auge, worüber bereits zu Röm. 12, 6. 1. Kor. 12, 10 das Nähere gesagt ist. Dieses Charisma nun, wodurch der einzelne Gläubige vom h. Geiste ergriffen und gehoben befähigt wird die Wahrheit, welche er geistig schaut, in begeisterter Rede darzustellen und auch die Zuhörer dafür zu begeistern, sollen sie nicht verachten, sondern es als Wirkung des h. Geistes werth halten (vgl. 1. Kor. 14, 5). — Da nun aber die Täuschung nirgends leichter und gefährlicher ist, als eben in diesen höheren Seelenzuständen, und da in der ersten Kirche die überströmende Fülle der Geistesgaben nicht selten zu ärgerlichen Mißbräuchen Veranlassung gab (vgl. 1. Kor. 14, 1 ff.), so fügt Paulus V. 21 die Vorschrift hinzu: „Prüfet aber Alles; das Gute behaltet." Prüfet Alles, nämlich was von den Propheten als innere Offenbarung vorgetragen wird, ob es vom Geiste Gottes herrühre oder eitel Schwärmerei sei. Dieselbe Vorschrift gibt der Apostel 1. Kor. 14, 29. Zu dieser Prüfung, sollte sie eine sichere sein, bedurfte es in der ersten Zeit eines besondern Charisma's, der *διάκρισις πνευμάτων* (vgl. 1. Kor. 12, 10). Für uns ist die objektiv gegebene Lehre der Kirche der Prüfstein zur Unterscheidung des Wahren vom Falschen. Das Gute nun und Wahre, wo immer sie es finden, sollen sie festhalten (*κατέχειν*); hingegen V. 22 von allem Bösen sollen sie sich fernhalten (*ἀπέχεσθαι*): „Von jeglicher Art des Bösen enthaltet euch." Da *εἶδος* in seiner ersten Bedeutung das äußere Aussehen, also auch den

äußern Schein bezeichnet, so kann man mit der Vulgata auch übersetzen: „Von allem bösen Scheine enthaltet euch." Dann ist der Sinn: Auch den Schein des Bösen sollet ihr meiden, um den Schwachen oder Ungläubigen (vgl. 4, 12) kein Aergerniß zu geben.

V. 23. In dem lebendigen Bewußtsein, daß alles bloß menschliche Streben nach vollkommener Heiligung eitel sei, fügt Paulus noch eine Bitte zu Gott für die Thessalonicher hinzu: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch ganz, und ganz und gar werde euer Geist und eure Seele und euer Leib untadelhaft bei der Ankunft unsers Herrn Jesu Christi bewahret." — *αὐτὸς δέ* macht den Gegensatz mit dem bloß menschlichen Streben nach Eintracht und Heiligung: Er aber, von dem Alles abhängt und ohne den wir Nichts vermögen. Da die vorhergehenden Ermahnungen sich zumeist auf das kirchliche Zusammenleben, auf Eintracht und gegenseitige Erbauung bezogen und da der innere Friede die Frucht der Heiligung ist, so nennt Paulus hier Gott speciell den Gott des Friedens. Und da er oben (4, 3) gesagt hat: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung", sie aber nicht aus eigener Kraft sich heiligen können, so bittet er, Gott möge sie heiligen, und zwar möge er sie heiligen ganz und gar d. i. ihre ganze Persönlichkeit nach Seele und Leib. — In dem Folgenden: *καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν κ. τ. λ.* bezieht sich *ὁλόκληρον*, obwohl es dem Geschlechte nach sich nach dem zunächst stehenden *πνεῦμα* richtet, auch auf *ψυχή* und *σῶμα*. In seiner Bedeutung ist dieses Adjektiv von dem vorhergehenden *ὁλοτελής* nicht verschieden. Da Paulus hier *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα* neben einander stellt, so ist es nebst Hebr. 4, 12 besonders diese Stelle, auf welche man sich beruft, um die Ansicht von der Trichotomie der menschlichen Natur d. h. die Ansicht, daß der Mensch aus drei qualitativ verschiedenen Prinzipen bestehe, als eine biblische zu erhärten. Allein mit Unrecht. *πνεῦμα* und *ψυχή* bezeichnen nicht zwei qualitativ von einander verschiedene Prinzipe, sondern das Eine geistige Prinzip im Menschen je nach verschiedenen Seiten. *πνεῦμα* drückt die höhere, rein geistige Seite des menschlichen Wesens aus, dasselbe, was sonst

von Paulus auch *νοῦς* genannt wird, also die Seele, insofern sie Vernunft, Freiheit und Selbstbewußtsein besitzt; *ψυχή* aber bezeichnet die niedere Seite des menschlichen Geistes, welche mit dem Gebiete der Sinnlichkeit in Berührung tritt, also den Geist, insofern er den Leib belebt, durch die körperlichen Sinne wahrnimmt, fühlt und empfindet. Vgl. das zu Hebr. 4, 12 und zu 1. Kor. 15, 44 Gesagte. — Der Geist nun wird bei der Parusie Christi untadelig bewahrt, wenn der Glaube seine Vernunft erleuchtet, die Liebe seinen Willen reinigt und heiligt, also wenn durch Glaube und Liebe die Wahrheit und Gerechtigkeit in ihm herrscht; die Seele, wenn sie festgegründet in der Hoffnung die Reize der Sinnlichkeit bekämpft; der Leib endlich, wenn er zum Werkzeug schandbarer Handlungen sich nicht mißbrauchen läßt, sich keusch und rein bewahrt.

V. 24. Paulus hegt das feste Vertrauen, daß der eben ausgesprochene Wunsch für die Thessalonicher nicht unerfüllt bleiben werde; er fügt daher hinzu: „Treu ist, der euch beruft, der es auch vollführen wird." — Zu *ὃς καὶ ποιήσει* ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen *τὸ ἀμέμπτως ὑμᾶς τηρηθῆναι.* Der Apostel will sagen: Gott ist treu, er hält, was er verspricht; hat er euch also zu seinem Reiche berufen, und ruft er euch noch täglich (man beachte das Präsens *καλῶν*), so wird er auch, das hoffe ich, bis zum vollen Eintritte seines Reiches bei der Parusie Christi euch rein und lauter bewahren. Er wird das in euch angefangene Werk nicht unvollendet lassen.

V. 25 ff. Schluß des Briefes: „Brüder, bittet für uns", daß nämlich unser apostolisches Wirken erfolgreich sei, vgl. 2. Theff. 3, 1. — V. 26. „Grüßet die Brüder insgesammt im heiligen Kusse." Ueber *ἐν φιλήματι ἁγίῳ* s. zu Röm. 16, 16. In den ähnlichen Stellen Röm. 16, 16. 1. Kor. 16, 20 sagt der Apostel: *ἀσπάσασθε ἀλλήλους.* Daß nun hier Einzelne aufgefordert werden, alle übrigen Gemeindeglieder zu grüßen, zeigt, daß unser Brief zunächst an die Vorsteher der Gemeinde, die Presbyter, gerichtet war, die ihn der versammelten Gemeinde vorlesen sollten. Daher V. 27: „Ich beschwöre euch beim Herrn, daß der Brief allen

Brüdern vorgelesen werde." Diese dringende Aufforderung hat wohl nicht in einem Mißtrauen des Apostels gegen die Vorsteher und in der Besorgniß, daß diese etwa den Brief den Gemeindegliedern vorenthalten möchten, ihren Grund, sondern darin, daß Paulus den Briefinhalt für Alle ohne Ausnahme von Wichtigkeit hielt und es ihm sehr daran lag, daß die im Briefe enthaltenen Belehrungen und Ermahnungen Allen zu Gute kommen möchten. — Der Segenswunsch V. 28: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch", wie 1. Kor. 16, 23. Phil. 4, 23.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.

Druckfehler.

Seite 27	Zeile 1 v. u.	lies:	Individualität	statt:	Indivualität
— 59	— 3 v. u.	„	Röm. 2, 15	„	Röm. 1, 15
— 67	— 1 v. o.	„	Kap. 2, 21. 22	„	Kap. 5, 21. 22
— 221	— 3 u. 8 v. o.	„	Laodicea	„	Laodicäa.